BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Fichte, Immanuel Hermann,

Sätze zur Vorschule der Theologie

Stuttgart [u.a.] 1826

Ph.sp. 276 n
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043191-7

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Sätze

zur

Vorschule der Theologie

von

J. H. Fichte.

Stuttgart und Tübingen,
in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.
1826.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Druckfehler.

Man bittet den wohlwollenden Leser dringend, wenigstens die mit * bezeichneten Druckfehler noch vor dem Lesen zu verbessern, und wegen der Menge derselben den Verfasser wenigstens mit der Entfernung desselben vom Druckorte zu entschuldigen.

Einleitung.

S. II.	Z. 2. v. u.	statt Parthei lies Partei.
**S. IV.	Z. 4. v. u.	st. frei l. hier.
*S. VIII.	Z. 5. v. u.	st. vorausgehobene l. vorausgehende
*S. X.	Z. 8. v. o.	st. im Entwickeln l. ein E.
—	Z. 2. v. u.	st. die Zweifler l. den Zw.
—	Z. 1. v. u.	st. im Kürzesten l. am K.
S. XI.	Z. 12. v. o.	st. blieben l. bleiben.
**S. XII.	Z. 14. v. o.	st. denken wird. l. Denken wird.
S. XIV.	Z. 8. v. u.	st. ἔντως ὄν l. ὄντως ὄν.
S. XIX.	Z. 4. v. u.	st. erzeigt l. erzeugt.
**S. XX.	Z. 12. v. u.	st. seines Wahns l. seines Seyns.
S. XX.	Z. 3. v. u.	st. sur l'ententement. l. s. l'entendement.
S. XXIII.	Z. 4. v. u.	st. blieben l. bleiben.
S. XXIV.	Z. 3. v. o.	st. alles Durchwohnende l. Alles durchwohnende.
*S. —	Z. 13. v. u.	nach doch ist dies ausgefallen.
*S. —	Z. 11. v. u.	st. hinleiten, l. herleiten.
**S. XXV.	Z. 1. v. o.	st. überdieß l. überhaupt.
S. XXXI.	Z. 13. v. o.	nach begreifen ist; zu setzen
**S. XXXV.	Z. 5. v. u.	st. irrig im Produkte l. ewig im Pr.
S. XXXVI.	Z. 2. v. o.	st. bedarf l. bedürfe.
**S. XLII.	Z. 8. v. o.	st. im Vernichtigen l. ein V.
* —	Z. 14. v. o.	st. nur l. nun.
S. XLIV.	Z. 3. v. o.	st. nach Gegensätze ein Komma.

Inhaltsanzeige.

*S. XLVII.	Z. 2. v. o.	nach 17 ein Parenthesenzeichen zu setzen.
—	Z. 4. v. u.	und zu dem erschlossen, das, l. uns zu dem erschl., was.
**S. LII.	Z. 2. v. u.	st. die drei Momente der Natur l. der unorganischen Natur.

S. 6.	Z. 1. v. u.	st. gleichanzuführende l. gleich anzuf.
*S. 10.	Z. 7. v. o.	nach Berechtigung dazu einzuschieben.
S. 16.	Z. 6. v. o.	st. müsse l. müßte.
—	Z. 4. v. u.	st. bestimmtes l. bestimmte.
**S. 19.	Z. 11. v. o.	st. dieses Einen, als des allein, l. dieser Einen, als der allein.
*S. 28.	Z. 16. v. o.	st. höhern Lehrer l. h. Lehren.
S. 32.	Z. 15. v. u.	st. Spinoza, l. Spinosa.
*S. 36.	Z. 8. v. o.	st. bleibe l. bliebe.
S. 37.	Z. 1. v. u.	st. schneidendem l. schneidenden.
*S. 39.	Z. 5. v. o.	st. philosophisches l. physiologisches.
**S. 45.	Z. 9. v. o.	st. in einem l. in keinem.
—	Z. 6. v. u.	st. zerrütteen l. zerrütteten.
S. 46.	Z. 10. v. u.	st. eigentlichern l. eigentlichen.
*S. 47.	Z. 9. v. u.	st. 3ter Brief. l. 2ter Brief.
*S. 54.	Z. 15. v. u.	st. wie das System l. in das S.
*S. 54.	Z. 2. v. u.	st. scheinbaren Widerstr. l. scheinbar Widerstr.
S. 56.	Z. 9 u. 23. v. o.	st. gelößt l. gelöst.
S. 58.	Z. 12. v. o.	st. im einen l. in einem.
—	Z. 5. v. u.	st. Nun l. Nur.

Nachricht an den Buchbinder: Das Druckfehlerverzeichniß ist gleich nach dem Titel einzufügen.

**S. 62. Z. 14. v. u. st. Körper l. kürzer.

* — Z. 11. v. o. st. von aller Besonderheit l. vor a. B.

S. 65. Z. 9. v. o. st. δύναμις l. δύναμις.

S. 70. Z. 3. v. u. st. expliicirte l. explicite.

S. 77. Z. 8. v. u. st. Bestimmbar l. Bestimmbare.

**S. 78. Z. 8. v. u. st. von Ihm l. von Ichen.

S. 79. Z. 3. v. u. st. seye l. seyn.

S. 80. Z. 6. v. u. st. ganze formale l. ganz form.

S. 82. Z. 3. v. o. nach uns ein Komma zu setzen.

S. 87. Z. 6. v. o. nach Ich ein Komma zu setzen.

*S. 89. Z. 2. v. o. st. Rüge l. Kürze.

S. 90. Z. 1. v. u. st. Bejate l. Bejahete.

S. 91. Z. 1. v. o. ist das Parenthesenzeichen zu Anfang vergessen.

S. 92. Z. 1. v. o. st. ganzer l. ganzen.

* — Z. 3. v. o. st. höchstens Gebot. l. höchstes G.

S. 94. Z. 14. v. u. nach Bösen das Komma zu löschen.

S. 95. Z. 8. v. u. st. begreifloser l. begriffl.

S. 96. Z. 4. v. o. nach gut das Komma zu streichen.

S. 97. Z. 8. v. o. nach mit ihm ein Komma zu setzen.

S. 100. Z. 3. v. o. κόσμον l. κόσμου.

** — Z. 12. v. u. st. göttlichen Ursprungs sey l. g. Ursprungs zu denken sey.

S. 121. Z. 5. v. o. nach falscher ein Komma.

— Z. 6. v. u. nach Freiheit ein Komma.

— Z. 5. v. u. st. wurden l. werden.

S. 126. Z. 13. v. o. st. in einem l. in einen.

**S. 129. Z. 2. v. u. st. Entstellung l. Entfaltung.

*S. 133. Z. 5. v. u. st. nur l. nun.

— Z. 6. v. u. st. umfassenden l. umfassendern.

*S. 134. Z. 14. v. u. st. eben l. aber.

*S. 137. Z. 10. v. o. st. hier l. hierin.

**S. 139. Z. 14. v. u. st. als das seiner Freiheit l. als das der Erscheinung s. F.

*S. 149. Z. 15. v. o. st. willkührlichem Bedenken l. w. Denken.

* — Z. 20. v. o. st. annehmlich l. vernehmlich.

**S. 150. Z. 14. v. o. st. künftigem l. kräftigem.

*S. 154. Z. 14. v. o. st. Vorsprung l. Ursprung.

*S. 159. Z. 6. v. o. Note zu §. 32. l. zu §. 35.

**S. 162. Z. 9. v. o. st. Spekulation die Erfahrung l. Spekulation wie durch E.

* — Z. 1. v. u. st. Lehrsätze l. Lehnsätze.

S. 176. Z. 4. v. u. st. Hr. Steffens l. H. Steffens.

*S. 179. Z. 11. v. u. st. ihn l. ihm.

**S. 180. Z. 7. v. o. st. auf ein höheres l. auf sein h.

** — Z. 7. v. u. st. herausreichend l. herausweichend.

S. 183. Z. 6. v. u. st. begreif= l. begriff=

S. 184. Z. 17. v. o. st. hoft l. hofft.

S. 189. Z. 9. v. u. st. seyn müßte l. s. müßten.

S. 193. Z. 1. v. o. nach Geschichte ein Komma.

**S. 193. Z. 1. v. o. st. die gemeinsame Einheit l. der gemeinsamen E.

*S. 198. Z. 11. v. o. ist wie auszustreichen.

S. 200. Z. 2. v. u. st. art Plotin. l. ad Plotin.

S. 201. Z. 15. v. o. st. §. 110. l. §. 100.

*S. 204. Z. 10. v. o. st. Gebet l. Gebot.

** — Z. 3. v. u. st. tröstende Form l. tödtende F.

S. 211. Z. 13. v. o. st. abentheuerlichen l. abentheuerlichsten.

*S. 215. Z. 2. v. o. st. gut war. — Die Verkündigung l. gut war: — die Verk.

**S. 217. Z. 12 u. 13. v. o. l. er sollte zunächst nur eine Stätte zu bereiten und dieselbe rein zu erhalten suchen ꝛc.

S. 220. Z. 11. v. o. st. aber l. eben.

S. 224. Z. 3. v. u. st. Nur l. Und.

S. 227. Z. 10. v. o. st. erklärt sich l. erklärt sie.

S. 230. Z. 6. v. o. st. Alles in Allem l. A. in Allen.

S. 234. Z. 4. v. u. nach Wille ein Komma.

**S. 238. Z. 6. v. o. st. Besinnens l. Beginnens.

Einleitung.

Nicht ohne Scheu übergeben wir nachfolgende Schrift dem größeren Publikum. Indem wir nämlich bedenken, daß die Ansicht, zu der sie hinzuleiten sucht, vielfach allem Demjenigen entgegengesezt seyn möchte, was mehr vielleicht durch eine Art von Gewöhnung, als durch allseitige Prüfung der herrschenden Denkart für unstreitige Wahrheit gilt; so entsteht uns mit Recht die Besorgniß, daß um der Anmuthung willen, jenes Ausgemachte nochmals der Prüfung zu unterwerfen und es aus einem andern Gesichtspunkte zu betrachten, bewußt oder unbewußt, Abneigung, Widerspruch, ja völliger Mangel an der Hingebung, die jeder Schrifsteller auch nur vorläufig sich wünschen muß, bei Manchem uns begegnen möchte. Besonders aber werden Behauptungen der Art ungern gehört, das was bisher ausgemacht schien, noch einer neuen Untersuchung bedürfe, da abgerechnet, daß durch solche Aeußerungen

die persönliche Bescheidenheit überschritten zu seyn scheint, eine Wahrheit, die sich als schlechthin neue, von Keinem noch geahnete oder entdeckte ankündigt, mit Recht das größte Mißtrauen gegen sich erregt. Aber keinesweges also ist jene Aeußerung zu deuten; vielmehr müssen wir die Ansprüche auf diese Art von Originalität für den Inhalt der nachfolgenden Blätter ausdrücklich von uns ablehnen: er ist seinem wesentlichen Theile nach nur dasjenige, worüber die wahrhafte Spekulation zu allen Zeiten mit sich einig gewesen; und wo etwa der Zeitphilosophie gegenüber unsere Untersuchung eine abweichende Richtung nimmt, so geschieht dies aus der Ueberzeugung, daß nur durch diese Wendung auch sie selbst innere Einheit und Vollendung gewinnen könne. Und so ist dies eigentlich nicht die Seite, von welcher wir den angedeuteten Widerspruch befürchten; wohl aber aus folgender Rücksicht. Es sind die Gegenstände des höchsten und gemeinsamsten Interesse für den Menschen, Gott, Freiheit, Religion, welche die gegenwärtige Schrift vom spekulativen Standpunkte betrachtet. Natürlich giebt es nun über dieselben zu jeder Zeit gewisse herrschende, auch durch wissenschaftlichen Vortrag verbreitete Vorstellungen, für welche, wenn das Gegentheil davon gelehrt wird, ihre Anhänger um so eifriger Parthei nehmen und das Entgegengesezte um so entschiedener verwerfen zu müssen glauben, da es sich von

so wichtigen und, wie sie meinen, so wohl begründeten Wahrheiten handele. Besonders aber jezt wird in der Theologie Alles zur Parteisache gemacht: aus dieser oder jener Behauptung glaubt man sofort auf den allgemeinen Geist einer Schrift schließen zu können, und sogleich ist der Name für denselben fertig; ja man zieht vielleicht sogar Konsequenzen aus ihr auf entferntere Zwecke und verborgenere Absichten! Vergebens, daß man erinnere, es sey nur von reiner Wissenschaft, von theoretischen Erörterungen die Rede; dennoch muß man immer nur irgend eine Partei fördern wollen, welche die Deutenden vielleicht selbst nicht einmal recht anzugeben wissen; denn wie Viel und Vielerlei mengt sich überhaupt nicht durch einander in der Verwirrung der gegenwärtigen Zeit! Und so könnte vielleicht auch diese Schrift für Manchen Gelegenheit geben, über den Einfluß des Zeitgeistes bei ihr zu klagen, — eine überall seltsame polemische Wendung, da doch auch die Klagenden nicht außer aller Zeit und deren Einfluß stehen können, — oder wohl gar gefährlich mystische Tendenzen aus ihr herauszuahnen. Wir hätten deßwegen den ganzen Inhalt unserer Abhandlung gern in gleichmäßig strenger Form dargestellt, um entweder unsere Meinung in allen ihren Theilen gefaßt und wissenschaftlich geprüft zu sehen, oder sie durchaus ignorirt zu wissen: aber theils erlaubte die Kürze, der wir uns befleißen mußten, an

vielen Stellen nur Andeutungen statt wissenschaftlicher Ausführung, theils schienen selbst die concreten, auch der gewöhnlichen Denkweise zugänglichen Gegenstände, bei denen die Betrachtung großentheils verweilt, diesen Gewinn einer strengern Methode wieder auszuschließen. — Und so möge nur die Eine Bitte uns vergönnt seyn, bei dieser Schrift, wenn man sie lesen will, vorerst nicht danach fragen zu wollen, ob sie an dies oder jenes erinnere, mit dieser oder jener Ansicht in Einstimmung oder Widerstreit trete; sondern ob sie mit sich selbst übereinstimme, und etwa durch innere Gründe sich empfehlen könne oder nicht. Durchkreuzen sich ja auch die Ansichten und Meinungen in unsern Tagen so mannigfaltig, daß es schwer fallen möchte, bei jeder einzelnen Behauptung auszumitteln, welcher „Partei" sie als wahres Eigenthum und charakteristisches Merkmal angehören möge! Außerdem glauben wir selbst jedoch, bei allen solchen Ermittelungen ohne Weiteres zurückstehen zu müssen, da wir das Bekenntniß nicht unterdrücken können, mag dies uns nun zur Empfehlung oder zum Vorwurfe gereichen, daß wir bisher mehr mit dem Studium älterer wissenschaftlicher Werke beschäftigt, eigentlich darüber in völliger Unkenntniß sind, was da etwa jezt in der frei behandelten Sphäre der Wissenschaft vorzüglich gelten und sich empfehlen möchte, oder nicht.

Aber die Schrift kündigt sich an als hauptsächlich

philosophischen Inhalts: auch hier ist es Sitte, alsbald zu vergleichen und zu klassificiren, um die neue Erscheinung sogleich an irgend eine nahmhafte Schule oder ein bekanntes System anzuknüpfen, da, wie man meint, die Eine ewige Philosophie immer nur in der Form entgegengesezter Extreme und geschiedener Schulen erscheinen kann. Doch begegnet uns hierbei zuerst ein eigentlich theoretisches Interesse; und so legen wir freudig Rechenschaft ab von dem wissenschaftlichen Standpunkte, aus welchem diese Abhandlung geschrieben ist. — Was zufördersst die Methode derselben betrifft, so möchten wir diese für die allein philosophische halten, die, seit Platon gekannt und von allen wahrhaft Philosophirenden geübt, freilich erst in neuerer Zeit zu eigentlichem Bewußtseyn und zu wissenschaftlicher Ausbreitung gelangt ist. Wir nennen sie, der reflektirenden gegenüber, vorerst die produktive, sogleich uns folgender Maaßen darüber näher erklärend:

Während die reflektirende Methode ihren Inhalt überhaupt aus einem fertigen, ihr vorausgegebenen Gegenstande durch Beobachtung entnimmt, z. B. ein menschliches Bewußtseyn voraussezt, und dessen Eigenschaften nun durch Sonderung und Vergleichung vollständig darzulegen sucht; so abstrahirt dagegen die produktive Methode ursprünglich schon von allem Gegebenen und Gegenständlichen, und sucht vielmehr

aus sich selbst, durch reines Denken, ihren Inhalt zu erzeugen. Was aber das Denken also aus sich erzeugt, kann unmittelbar kein Gegenstand des Wissens, keine fertige und empirisch vorausgegebene Vorstellung desselben seyn, vielmehr nur ein allgemeiner Gedanke, oder ein „reiner Begriff.“ So wie jene Methode daher sich nothwendig nur mit dem Gegebenen, Vorhandenen beschäftigt, so spricht diese unmittelbar gar nicht von einem Solchen, ja dergleichen ist für sie zunächst nicht vorhanden. Wenn jene mit ihrem Inhalte daher von der ihr äußerlichen, vorausgegebenen Natur ihres Gegenstandes abhängig ist, und desto gründlicher ihre Aufgabe löst, je treuer sie seinen innern Zusammenhang in sich wiedergiebt; so muß diese dagegen die Mannigfaltigkeit des Inhalts und den Zusammenhang der Theile aus sich selbst hervorbringen: die innere Nothwendigkeit aber, welche im Denken die Begriffe verbindet, wird allein dieser Zusammenhang seyn können. So ist die produktive Methode überhaupt ein fortgesetztes Bestimmen der Begriffe aus innerer Nothwendigkeit; und nur so vermag sie ihren Inhalt weiter zu bringen, daß sie aufweist, wie jedes vorausgehobene Glied jener Begriffebildung wiederum nur durch eine neue Bestimmung seine Wahrheit und Vollständigkeit erhalten könne. Sie zeigt in jedem der vorhergehenden Momente noch ein Unbefriedigendes, Unvollständiges, einen Wider-

spruch, der auf den nächsten als die nothwendige Ergänzung der früheren treibt; und so ist dieses successive Fortschreiten der Betrachtung zugleich eine immer reichere Entwicklung und vollständigere Erkenntniß des ganzen Begriffzusammenhanges. Und nicht eher kann die Untersuchung geschlossen seyn, bevor das innere Bestimmen nicht durch sich selbst sich vollendet hat, d. h. bevor nicht der innere weitertreibende Widerspruch vollkommen in sich versöhnt ist. — So ist hier die Methode oder die Form das schlechthin Identische mit ihrem Inhalte: nur durch die Methode oder das wirklich vollzogene Denken ist der Inhalt, der außerhalb derselben und empirisch oder reflektirend gefaßt gar keine Bedeutung haben kann; und umgekehrt der Inhalt ist ebenso die Form oder das vollzogene Denken, das ohne einen Inhalt gewonnen zu haben eben nicht wirklich gedacht haben würde. — Gewöhnlich sezt man die analytische und synthetische Methode einander gegenüber, und wird vielleicht auch hier geneigt seyn, sie mit demjenigen zu vergleichen, was wir die reflektirende und produktive genannt haben: aber in Wahrheit sind jene gar nicht entgegengesezt, sondern nur verschiedene Bezeichnungen derselbigen Einen Methode. Die eigentliche Analyse eines Begriffes kann nur darin bestehen, die innerlich nothwendigen Bestimmungen an ihm aufzuweisen; ebenso kann in wissenschaftlichem Erkennen eine wahrhaft be-

gründete Synthesis nur dadurch zu Stande kommen, daß gezeigt werde, wie der neue Begriff nothwendig zu den vorherigen hinzutreten müsse, wie er unabtrennlich von ihm sey, wie er also eigentlich schon implicite, wiewohl nicht explicite (also eigentlich erst durch „Analyse") sich in ihm enthalten finde.

Das wissenschaftliche Synthesiren demnach ist eben so unmittelbar im Entwickeln des Wesentlichen eines Begriffs, indem die Bestimmungen desselben im Fortschreiten immer reicher, umfassender, der erschöpfenden Vollendung näher hervortreten, die im Begriff ursprünglich niedergelegt ist; so wie das Analysiren des Begriffes nur einzeln und gesondert (also eigentlich synthetisch) die Bestimmungen aufweist, die im Begriffe zumal und verschmolzen gesezt sind: d. h. die wissenschaftliche Methode ist analytisch-synthetisch zugleich, oder schlechthin produktiv, weil sie nur ist die erschöpfte Analyse der ursprünglichen Synthesis, die im Begriffe liegt. Und so kann man die produktive Methode ansehen als ebenso wesentlich im synthetischen Vorwärtsschreiten begriffen als im analytischen Zurückgehen auf das Wesentliche (oder die höchste Einheit) der Synthesis, worin sich die gesammte Mannigfaltigkeit des Begriffes wie in ihrer Vollendung schließt. — (Auf die Frage nach der Möglichkeit jener Methode kann für die Zweifler übrigens im Kürzesten durch die That geantwortet werden;

und so möge ein solcher denn den streng wissenschaftlichen Theil der nachfolgenden Abhandlung unter andern als einen solchen praktischen Beweis von deren Möglichkeit und Ausführbarkeit ansehen, und prüfen, ob die angegebene Charakteristik darauf passen möge. Daß dies zugleich die wahrhaft wissenschaftliche, darum einzig philosophische Methode sey, ist daraus ersichtlich, weil in ihr allein die Nothwendigkeit des Betrachteten zum Bewußtseyn kommt, während alles andere Wissen, vom Faktum und der Gegebenheit ausgehend, auch nur in dieser Weise der Betrachtung stehen blieben, niemals aber zur Erkenntniß seiner Nothwendigkeit sich erheben kann.)

Wir haben die produktive Methode oder das philosophische Denken bezeichnet als die erschöpfende Analyse der ursprünglichen Synthesis. Aber woher diese, und was ist sie selber? — Wir erläutern diese Frage zunächst durch folgende Bemerkung: Ohne Zweifel sezt das Denken voraus, in dieser nothwendigen Entwicklung der Momente des Begriffes auseinander, nicht nur ein bedeutungloses, bloß subjektives Spiel zu üben, sondern wahrhaft objektive Nothwendigkeit dadurch zu erkennen: sezt voraus also, daß die Nothwendigkeit des Denkens unmittelbar die des Seyns oder der Realität sey; daß — wir entwickeln die Voraussetzung nur näher, — das Denken in seiner Nothwendigkeit nur sey die in Bewußtseyn

aufgenommene, sich selbst im Denken darstellende Nothwendigkeit des Seyns. Also um es auf das Allgemeinste aber auch Abstrakteste auszudrücken: die Voraussetzung ist, daß Seyn und Denken (Bewußtseyn) in der Wurzel Eins sey, jenes das Reale abgesehen davon, daß es gewußt wird, dies das Reale im Momente des Bewußtseyns gesezt, (sich selbst auf die Stufe des Bewußtseyns erhebend). Jene gesuchte ursprüngliche Synthesis wäre also die des Seyns oder der Realität selber; und auf die Frage, wie das Denken ursprünglich in dieselbe sich zu versetzen vermöge, könnte hier nur die allgemeine Antwort gegeben werden: dadurch, daß das Bewußtseyn (als innerlich Eins mit dem Seyn) denken wird, ist es auch unmittelbar Anschauung dieser Synthesis, denn das Denken wäre überhaupt nichts Anderes, als das Bewußtwerden des reinen, ursprünglichen Seyns, oder, was dasselbe bedeutet, der ursprünglichen Synthesis. (Und hier wäre die eigentliche Antwort auf die berühmte Kantische Frage zu suchen: wie synthetische Urtheile a priori d. h. philosophisches Denken, überhaupt möglich seyen.)

Inwiefern nun in diesem Denken und dessen Durchführung die Philosophie bestände, so wäre diese daher keineswegs als ein zufälliges oder willkührliches Bewußtseyn, noch weniger als ein Werk bloß individueller Kräfte anzusehen; sondern das allgemeine Bewußt-

seyn selbst entwickelte sich dazu philosophisches Erkennen zu seyn, indem es das in seinem Wesen selbst liegende Vermögen vollzieht, und sich durch sich selbst innerlich vollendet.

Dies wäre die Voraussetzung dabei mit ihren nächsten Folgerungen. Und wiewohl nun eben auf diese Voraussetzung der ursprünglichen Einheit von Wissen und Seyn sich alles Bewußtseyn in seinem praktischen wie theoretischen Vermögen gründet, indem sonst z. B. weder eine apriorische Wissenschaft wie die Mathematik gewiß seyn könnte, der äußern Natur durch sich selbst ewige Gesetze vorzuschreiben, noch die Kunst in geistiger Reproduktion das innerste Wesen der Dinge darzustellen oder die Urtheilskraft dieselben nach selbstgegebenen Zweckbegriffen umzuwandeln vermöchte; so muß doch gerade die Philosophie als höchste Wissenschaft eben darin ihre Aufgabe erkennen, von dem, was sonst überall Voraussetzung bleibt, den wissenschaftlichen Beweis zu führen, oder mit andern Worten, jene ursprüngliche Einheit, worauf alles Wissen beruht, selbst wiederum aufzulösen und denkend entstehen zu lassen: wodurch sie denn zugleich innerhalb ihrer selbst auch ihre Methode wissenschaftlich gerechtfertigt hätte, und so zu einem in sich abgerundeten Kreise selbstverstehender Klarheit vollendet wäre. — Offenbar läßt sich aber jener Beweis nur durch eine erschöpfende Theorie des Bewußtseyns führen; und zwar muß das

Wissen an sich oder in seinem allgemeinen Wesen darin aufgewiesen werden als innerlich Eins mit dem Seyn, *) oder als nur dadurch Wissen, daß es überhaupt des Seyns Wissen oder Bewußtseyn ist. Und die besondern Formen desselben werden nur die Stu-

*) Kaum erwarten wir hier die Frage, welch' ein Seyn wir meinen, oder den Einwand, ob dasselbe als Objektives nicht vielmehr dem Wissen als dem Subjektiven entgegenzusetzen sey. Das Wissen vom Seyn als einem äußerlich Objektiven oder das Vorstellen ist selbst nur eine besondere Form des Wissens, oder dasjenige, was wir im Texte eine der Stufen des Bewußtseyns genannt haben, und zwar die niederste, indem hier das Seyn noch in dem Schematismus des Objektiven aufgefaßt wird, der daher von dem reinen Begriffe desselben vielmehr negirt (in der absoluten Erkenntniß desselben abgezogen) werden muß. Eben deßwegen kann mit jenem Begriffe auch mit ein einzelnes Seyn, ein concretes Ding gemeint werden, was Alles nur in die Sphäre des Vorstellens gehört; sondern das reine allgemeine Seyn, die absolute Realität, (das ὄντως ὄν.) Dies ist vorerst freilich noch ein leerer, bloß negativer Begriff; aber ein anderer kann hier auch noch nicht gegeben werden, da erst in der Philosophie, die wir doch hier noch nicht vollzogen haben, diejenige Stufe des Bewußtseyns erreicht wird, wo das Seyn, durchaus befreit von den Formen des Vorstellens, als die reine, absolute Wahrheit erkannt werden kann.

sen seyn können, durch die sich dies Bewußtseyn des Seyns bis zu seiner Vollendung, d. h. dem absoluten und reinen Erkennen desselben, oder zum philosophischen Denken entwickelt: sie wären nur die mehr oder minder vollendeten Standpunkte dieses Wissens vom Seyn, oder desjenigen, was das Wissen an sich und in seiner Wurzel schon ist. — Indem aber das Bewußtseyn in dieser Theorie über sich selbst, Betrachtetes und Betrachtendes zugleich und in absoluter Wechseldurchdringung ist; wird es auch unmittelbar dasjenige Wissen, als welches es sich theoretisch erkennt: Seyn und Selbsterkennen coincidiren hier schlechthin mit einander. Indem es daher in seiner Theorie über sich selbst sich als Wissen der reinen Realität oder als absolutes Erkennen nachweist; so macht es sich unmittelbar selbst zu diesem Erkennen, oder dem philosophischen Denken; und die theoretische Entwicklung des Bewußtseyns aus sich selbst ist zugleich die reale That, im höchsten Erkennen Wurzel zu fassen. Und so ist jene Theorie des Bewußtseyns nothwendig die erste Grundwissenschaft im Ganzen der Philosophie, durch die sie vorläufig ihre eigene Möglichkeit begründet; damit aber zugleich die erste That des Philosophirens selbst vollzieht, sich zum Erkennen des reinen Seyns oder der absoluten Realität zu erheben. Und dadurch erfüllt sich zugleich in der gegenwärtigen Betrachtung eine Lücke, die gewiß Manchem

fühlbar im Vorigen noch zurückgeblieben ist: wir charakterisirten nämlich das philosophische Erkennen als entwickelndes Fortbestimmen des Gedankens aus innerer Nothwendigkeit. Aber die Frage blieb dort unerörtert, wie der Anfang dieser Denkreihe, der erste Alles bedingende Begriff gefunden werde. Um diesen Anfang zu ermitteln, bedürfte es offenbar selbst einer philosophischen Untersuchung; und es entsteht daher die eigenthümliche Schwierigkeit, vor dem Anfange der Philosophie selbst schon philosophiren zu müssen, eben um nur jenen Anfang zu finden. Und gefunden kann er wiederum nur dadurch werden, daß man ihn eigentlich schon hat, aber ohne ihn zu kennen als solchen, also noch unentwickelt, oder in undeutlichem Bewußtseyn; daß man daher ihn hat, ohne jedoch ihn zu haben, u. s. w. Dieser Cirkel und Widerspruch löst sich auf's Einfachste dadurch, daß das Bewußtseyn eben zuerst an sich selbst verwiesen wird, um sich über alles concrete Wissen und dessen Bestimmungen hinaus zum absolut einfachen Wissen zu entwickeln, oder auf den ersten ursprünglichsten Gedanken sich zu besinnen; wodurch denn zugleich der unmittelbare Anfang der Philosophie oder des denkenden Bestimmens gewonnen wäre, und das Bewußtseyn durch eigene Entwicklung sich zum philosophischen Denken erhoben hätte.

Indem nun die gegenwärtige Abhandlung keineswegs

weges die theoretische Philosophie im Allgemeinen, sondern nur einen bestimmten Theil derselben darstellen soll; muß alles Jenes, was sich auf ihren Anfang bezieht, und zunächst daraus hervorgeht, hier den Charakter bloßer Voraussetzung behalten: und dies haben wir auch im Beginne der Abhandlung selbst bestimmt bezeichnet, und dem dortigen Standpunkte gemäß nach seinen Gründen auszuführen gesucht. Voraussetzung also bleibt es für die gegenwärtige Abhandlung, daß das Unbedingte überhaupt gewußt werden könne, daß die höchste Realität in der Form freien Erkennens oder der Philosophie ergriffen zu werden vermöge; — indem der spekulative Beweis davon, der nur durch eine wissenschaftliche Entwicklung des Bewußtseyns sich führen läßt, einen dem gegenwärtigen Standpunkte vorausgehenden Theil der allgemeinen Philosophie ausmacht; — daß wir statt dieses positiven Beweises den negativen, die Prüfung des entgegengesezten Standpunktes der Reflexion versuchten, schien hier der kürzeste Ausweg; indem, wenn nachgewiesen werden könnte, daß dieser konsequent durchgeführt sich selbst vernichte und in sein eigenes Gegentheil sich verwandle, ganz von selbst nur der diesem entgegengesezte Ausweg, der, welchen wir versucht haben, übrig bleiben würde.

Indem nun die Philosophie behauptet, im Erkennen des reinen Seyns oder der unbedingten Realität zu bestehen; so folgt daraus unmittelbar, daß sie auch die höchste Realität im Denken erfassen zu können meint, indem diese bei näherer Erwägung nur als identisch mit jenen Begriffen sich zeigen kann. — Aber auch über diesen Punkt — über das Erkennen des Absoluten — herrscht unter den Philosophirenden nicht geringe Uneinigkeit; und es verlohnt sich daher wohl, den hauptsächlichsten Grund der gewöhnlichen Einwendungen dagegen zu bezeichnen, zumal da dieselben, wie nicht zu läugnen, meist in einer tüchtigen Gesinnung und in einem wahren Gefühle ihren Ursprung haben, wiewohl sie gegen die Philosophie im Allgemeinen gerichtet, wohl nur auf Mißverstand beruhen möchten. — „Wie — so rufen die Gegner uns zu — Ihr vermeint ein adäquates Erkennen von Gott zu besitzen; behauptet, sein innerstes, geheimstes Wesen ergründen zu können, während Ihr es doch weder mit Euch selbst, noch mit irgend einem endlichen Dinge zu einem vollkommenen Wissen zu bringen vermögt? — Ist nicht jede Realität ein schlechthin Unendliches für das Erkennen; ist sie nicht eben darum ein wahrhaft Reales, Wirkliches, nicht ein todt-abstrakter Begriff, weil sie in unergründlicher Fülle und unerschöpflichem Leben immer neu sich gestaltet, und eine wahrhafte Unendlichkeit von Bestim-

mungen in sich enthält? Woher also gar der Wahnsinn Eurer Vermessenheit, die höchste Realität vollkommen erkennen zu wollen, da Ihr ja konsequenter Weise dadurch auch eine Art von Allwissenheit zu haben behaupten müßtet, indem, wenn es gelänge, Gott als den Urgrund aller Dinge zu erkennen, auch die Erkenntniß alles Einzelnen darin gegeben seyn würde. — Lasset darum ab von Eurer Einbildung, und versucht, ob es Euch gelingen möge, nicht durch eitle und menschliche Begriffe, sondern im innersten Gemüthe und in ahnungsvoller Andacht Gottes inne zu werden; und werdet stille in Euch, damit Er Selbst sich Euch offenbaren möge!" — So reden Jene; und Wer möchte in diesen Aeußerungen nicht ein wahrhaft religiöses Gefühl erkennen, ja möchte ihnen nicht beitreten, wenn sie in manchem seichten Spiel mit einseitigen Begriffen, in manchem Herabziehen des Höchsten zu materiellen und sinnlichen Vorstellungen, wie es die neuere Zeit ausgeboren, einen frevelhaften Eingriff in das Heiligthum des Gemüths erblicken? — Dennoch müssen wir bekennen, daß wir jene Vorwürfe, wenn sie gegen das allgemeine philosophische Bestreben sich richten, nur als durch Mißverstand erzeigt ansehen können. — Zuförderst wird überall das Denken des Absoluten verwechselt mit dem, was die Vorstellung, oder besser was die lebendige Anschauung Gottes wäre. Insofern nämlich Gott über-

haupt nur gedacht werden kann, kann er freilich nur adäquat gedacht werden, da Denken eben nur adäquates Erfassen (Ausdenken) eines Begriffes ist. Aber Ihr verkennt eben durchaus das Wesen des Begriffs überhaupt, und seinen Gegensatz gegen die lebendige Anschauung des Wirklichen, die allerdings auch der Philosophie als unendliche gilt, und eben deßhalb nach ihren Beweisen den Gegensatz und die Ergänzung des philosophischen Begriffs ausmacht. So wenig nun die Philosophie etwa behauptet im allgemeinen Begriffe des Ich oder des Selbstbewußtseyns den unendlichen Reichthum des menschlichen Gemüths oder seiner unerschöpflichen Individualität zugleich umfaßt zu haben: so wenig meint sie in jenem adäquaten Denken Gottes den eigentlichen Inhalt des göttlichen Seyns, das Geheimniß seines Wahns und seines Wesens zu ergründen, oder überhaupt sich mit ihrem Bewußtseyn in ihn hineinversetzen zu können. — Kann sich alles Leben überhaupt nur der innersten Selbsterfahrung kund thun, und nur durch die Energie seiner Gegenwart gleichsam sich dem Erkennen bewähren; so bleibt im Begriffe freilich durchaus unerkennbar, was der lebendige Gott, darum doch aber nicht auch, daß Er der Lebendige sey; und was dies bedeuten und daraus folgen möge. (So haben wir selbst im Verlaufe der gegenwärtigen Abhandlung daraus den Begriff des absoluten Bewußtseyns oder der

höchsten Persönlichkeit für Gott zu entwickeln versucht, sehr wohl jedoch wissend daß derselbe nicht zu einer vollkommnen Vorstellung davon verhelfen könne, oder einem Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht gleichzuachten sey: es ist ja eben nur der Begriff absoluten Bewußtseyns; der sich indeß wissenschaftlich muß entwerfen lassen, inwiefern überhaupt von den Schranken und Beziehungen abstrahirt werden kann, die das Bewußtseyn zum endlichen machen. Aber eben deßhalb bleibt er durchaus überschwenglich für die Vorstellung, weil diese selbst endliches Bewußtseyn ist: indeß hat er dieses nur mit jeder eigentlichen Vernunfterkenntniß gemein, die als Begriff vollkommen evident und auf das Strengste erwiesen, der Vorstellung anheimgegeben, einem endlosen und vergeblichen Versuche, sie anzuschauen, unterliegt: so der Begriff des Unendlichen, der Ewigkeit, in der alle Dinge als befaßt und innerlich Eins zu denken sind; ja selbst der Begriff der Unendlichkeit von Raum und Zeit, der endlosen Theilbarkeit der Materie u. s. w. *)). Weit entfernt darum

---

*) Es sey uns erlaubt, zu weiterer Erwägung eine Stelle aus Leibnitz hier beizufügen (Opp. Vol. II. S. 215. 16.): Il dit, que si l'esprit avoit une vûe claire et directe de l'infini, Malebranche n'aurait pas eu besoin de tant de raisonnement pour nous y faire penser. Mais par le même argument on rejet-

daß durch solche philosophische Betrachtungen das Gefühl oder die Andacht verlezt wäre, kann, wie uns dünkt, Nichts den Geist so kräftig spornen, den unendlichen Offenbarungen des lebendigen Gottes im Wirklichen nachzuforschen, und zugleich mit frommem Vertrauen seinem Walten sich hinzugeben, als die zweifellose Vernunfterkenntniß, daß das Unendliche ein bewußtes, persönliches Wesen, daß die absolute Macht auch die absolute Weisheit sey. So ist die Spekulation freilich nicht das Höchste für den Menschen, weil dies immer die Religion bleibt, welche das ganze Gemüth und alle seine Kräfte in sich einigend und umfassend, nicht bloß im Erkennen, sondern mehr noch im Thun offenbar wird; wohl ist aber jene das Höchste,

---

teroit la connoissance très-simple et très-naturelle, que nous avons de la Divinité. — C'est pour cela, que les Théologiens, qui ont fait des ouvrages sur l'éternité ont eu besoin de beaucoup de comparaison et d'exemples pour la bien faire connoitre; quoiqu'il n'y ai rien de plus simple que la notion de l'éternité. — An andern Stellen bezeichnet er den Grund dieser scheinbaren Schwierigkeit bestimmter dadurch, daß in allen jenen Fällen der Begriff mit der Vorstellung (image), die in sich unendlich und widersprechend bleibt, verwechselt werde. S. sur l'ententement humain: „de la notion de l'infini", S. 117, „de l'éternité" S. 220, besonders S. 221. u. s. w.

was das theoretische Vermögen des Menschen leistet, und richtig vollzogen und konsequent durchgeführt fürwahr die sicherste Bahn, um dieser höchsten Vollendung und innersten Befriedigung des menschlichen Gemüthes zuzuleiten.

Aber selbst um die wissenschaftliche Idee des Absoluten bis zur Höhe ihrer eigentlichen Vollendung zu entwickeln, hat es einer Jahrhunderte dauernden Anstrengung — nicht sowohl einzelner Männer, als der Philosophie selber bedurft, die durch jene Männer und ihre Ansichten hindurch langsam und allmählig ihrer höchsten Reife sich zuentwickelt: ja wir können alle spekulativen Bemühungen als eigentlich nur auf jenen Punkt gerichtet ansehen. Kaum hatte nämlich schon im Alterthume der hochbegabte Geist der Griechen angefangen, seine besten Kräfte auf die spekulative Betrachtung der Dinge zu wenden: als wir ihn auch bemüht sehen, in reinem Denken sich des Begriffs des Unbedingten zu versichern; zunächst freilich noch abstrakt und mangelhaft, wie bei den ersten Anfängen des Denkens wohl unvermeidlich war, doch so, daß schon eine dialektisch ergänzende Beziehung unter den einzelnen Philosophien deutlich hervortritt. Die Eleaten bleiben bei der äußersten Abstraktion: ihnen war das Unbedingte im Begriffe des auf sich gegründeten, ursprunglosen, keines Wandels theilhaften Seyns vollendet; lebendiger und wesentlicher faßten

es die Pythagoräer als die Monas, die durch sich selbst sich als Vielheit sezt; die Stoiker als absolutes Leben, oder als alles Durchwohnende und ewig sich wandelnde Kraft der Dinge *); bis endlich Anaxagoras und Platon den „Nous" oder die Vernunft als das absolute Princip der Dinge erkannten: ihnen war es der ewige Geist, der in der concreten Gestaltung des Wirklichen seine Ideen widerstrahlen läßt. Indem hier das All oder die unendliche concrete Wirklichkeit als die Selbstoffenbarung des göttlichen Geistes begriffen wurde, so ist darin

---

*) Ohne im Stande zu seyn, jezt angeben zu können, ob die gewöhnlichen Ansichten von der Stoischen Philosophie über diesen Punkt mit uns übereinstimmen oder nicht; so scheint uns doch der Grundgedanke der Stoischen Physik zu seyn, aus welchem auch erst ihre andern charakteristischen Lehren mit einiger Konsequenz sich hinleiten lassen möchten: wie die von ihnen behauptete Vergänglichkeit alles Einzelnen, auch der menschlichen Seele, ferner die Lehre von der Weltverbrennung (Vernichtung derselben aus innerer treibender Kraft); selbst die Bestimmung des höchsten Wesens als künstlerischen, Alles durchdringenden Feuers scheint darauf zu führen. — Und so hat auch noch neulich ein gründlicher Forscher über griechische Philosophie einen deutlichen Parallelismus Stoischer und Heraklitischer Lehren nachgewiesen. S. H. Ritters Gesch. der Jonisch. Phil. 1821. S. 96. Not.

überdieß die höchste philosophische Anschauung ausgesprochen. Aber es fehlt hier noch durchaus die dialektische Durchführung, wie das Absolute, zufolge seiner unmittelbaren Form eben, diese Selbstoffenbarung sey, wie es als schlechthin Eins mit seinem Gegenbilde, sich selbst in ihm darstellen und erkennen, wie demnach die absolute Form desselben wesentlich Selbstheit, Ich, Selbstbewußtseyn sey. — Daß es hierzu nun noch einer tiefern Vorbereitung und Zurüstung der Spekulation, ja, zugleich einer Nachhülfe ganz anderer Art bedurft habe; dies wird sich im nächsten Verfolge ergeben, woraus denn vorläufig schon sich zeigen würde, daß die Platonische Philosophie überhaupt das Höchste sey, was die alte Welt als solche, d. h. in ihrem Gegensatze gegen das Princip der neuern oder christlichen, spekulativ aus sich hervorzubringen vermochte.

Das ist aber der Geist christlicher Lehre, daß der Mensch ursprünglich im Bilde Gottes geschaffen, Eins seyn solle mit Ihm: überhaupt lehrt ihn uns das Christenthum als nicht getrennt vom Menschen durch innere Unähnlichkeit, oder wie durch weite Kluft von ihm geschieden, sondern als ein innerlich uns Verwandtes erkennen; ja wir fassen durch die Offenbarung das unendlich tiefe Geheimniß, daß Gott in menschlicher Natur sich offenbart habe, daß Er Mensch geworden sey. Indem wir die weitere Er=

position dieser Grundanschauung des Christenthums der nachfolgenden Abhandlung überlassen; kommt es hier zunächst darauf an, zu zeigen, welchen Einfluß dieselbe auf die Spekulation gewinnen mußte. Indem der menschliche Geist zuerst den Gedanken zu fassen wagte, daß was er in weiter Ferne mühsam gesucht habe, das ihm Gegenwärtige sey und innerlich Verwandte; — daß er in sich selbst den Schlüssel trage zur Deutung des höchsten Geheimnisses: — so mußten die Strahlen dieses neuen Lichtes auch über die Philosophie, wie über alle Erkenntniß, einen höheren Geist verbreiten; und der christliche Theismus, mochte er auch manchmal minder rein erfaßt werden, blieb dennoch immer die eigentliche Grundanschauung und das innerste Bewußtseyn aller neueren Bildung. Und so wurde es die bestimmte Aufgabe moderner Philosophie, jenen im Christenthume offenbarten Gott auch in freier Vernunfterkenntniß erscheinen zu lassen, auf daß Gemüth und Erkennen endlich mit einander versöhnt nur die Eine untheilbare Wahrheit aussprächen. Und die ganze Bildung der neuen Zeit müßte wieder untergehen, wenn dieser Fortschritt des Geistes verloren gehen, dies höchste Ziel des denkenden Erkennens verschwinden sollte. Denn die Philosophie selbst ist nur Ausdruck der eigentlichen Geistesreife jeder Zeit, und hängt innerlich und organisch zusammen mit der allgemeinen Bildungsstufe, auf die

das Bewußtseyn überhaupt in einem Zeitalter sich erhoben hat.

So war es denn schon im Mittelalter das höchste Streben der Scholastik, in dem, was als Offenbarung zunächst dem Glauben hingegeben war, auch das wahrhaft Vernünftige für das Erkennen nachzuweisen; und wir gedenken keineswegs zu läugnen, daß es für jene Zeit wenigstens nicht einzelnen Männern gelungen sey, diese höchste Einheit des Geistes in sich zu erreichen, wie denn jedes Zeitalter auch philosophisch auf irgend eine Art sich Genüge zu thun versucht. — Doch können wir aus vielen Gründen den eigentlich selbstständigen Beginn neuer Philosophie erst seit Descartes setzen; und hier begegnet uns zunächst Spinosa als die erste in sich vollendete philosophische Erscheinung. In seiner Lehre sehen wir jedoch Gott wiederum auf eine fast eleatisch abstrakte Weise, unter der Form des Seyns, als die absolute Substanz aufgefaßt, und den höhern Begriff der Realität, die lebendige Selbstoffenbarung, das Sichselbst-Fassen im Concreten vielmehr ausdrücklich von ihm negirt: und so ist hier noch der Gegensatz einer abstrakten Unendlichkeit und einzelner in ihr verschwindender Endlichkeiten festgehalten. Gott ist in dieser Lehre die absolute Macht, die starre Nothwendigkeit, die alle Dinge nach ewiger Vorausbestimmung in sich umschließend, ihre concrete Bestimmtheit eben darum als wesenlo-

ses in sich untergehen läßt. — Indem diese Gottes-lehre nun fern davon ist, die christliche Anschauung von Gott zu erfüllen; so können wir sie dennoch von der andern Seite als die erste feste Grundlage bezeichnen, die der Geist wiedererwachter Spekulation sich sezte, um nun in weiterer Forschung dieselbe tiefer zu durchdringen und höher zu beleben; und in diesem Sinne wird Spinosas Lehre immer der feste Punkt bleiben, von welchem aus sich in ihren Vor- oder Rückschritten die Philosophie neuerer Zeit orientiren möge. — Zugleich ist aber seine eigentliche Ethik, oder die Lehre von des Menschen Bestimmung und dem Verhältnisse des menschlichen Bewußtseyns zu Gott, durchaus von christlichem Geiste erfüllt, und die innerste Seele seiner Philosophie ächtes Christenthum: das eigentliche Gut des Menschen wie seine höchste Vollkommenheit ist nach ihm die intellektuale Liebe Gottes, die die Seele erreicht, inwiefern sie sich als Eins weiß mit Gott, und sich als ewig in ihm erkennt. Dadurch ist aber das wahre christliche Verhältniß des Menschen zu Gott in höchster wissenschaftlicher Schärfe ausgesprochen: Gott selbst offenbart sich, stellt sich dar im menschlichen Geiste. Aber auch spekulativ ist dadurch die todte Selbstlosigkeit der göttlichen Substanz eigentlich aufgehoben, indem sie (wenigstens hierin) Sich Selbst an einem Gegenbilde hinstellt; und das spekulative Element ist wenigstens anerkannt,

woraus ein lebendigerer Begriff des göttlichen Wesens sich wird entwickeln lassen. Indem nun zugleich in jenem Sich als Eins-Wissen mit Gott der Mensch von der Knechtschaft der Nothwendigkeit erlöst in seine wahre Freiheit einkehrt, so ist darin die höchste Erkenntniß ausgesprochen, welche die Spekulation überhaupt darzustellen vermag: die Kreatur hat darin ihre Freiheit, daß sie einkehrt in die Einheit mit Gott; und auch in den Dingen um sie her verschwindet ihr dann die Nothwendigkeit, indem sie in Allem nur das Walten Gottes erkennen kann. — Und so hat eigentlich das Ende seiner Philosophie den Anfang in sich verklärt und über seine starre Abstraktion hinausgebracht: denn es wird gerade dasjenige Element in einer concreten Gestalt dort hervorgehoben, welches wir späterhin in spekulativer Allgemeinheit erfaßt sich zum höchsten Begriffe des Absoluten werden entwickeln sehen.

Aber dieser theoretischen Einseitigkeit trat in Leibnitz gleich die ergänzende Vollendung gegenüber. Dieser Geist von seltner Tiefe und wahrhaft bewundernswürdiger Divination hätte durch seine genialen Anschauungen schon die Philosophie ihrem eigentlichen Ziele nahe bringen können, wenn nicht der eigentliche Kern seiner Lehre durch Schuld der Zeit und der Darstellung, zu welcher er sich gezwungen sah, für das Zeitalter verloren gegangen wäre. — Und wahrlich wenn irgend ein Geist die jeder Zeit vorauseilende Gewalt

des Genius bewährt hat, und Zeugniß davon gegeben, wie dem wahrhaften Talente gleichsam unmittelbar das innerste Wesen der Dinge sich enthüllt, und wie es auch im Einzelnen und Kleinsten mit sicherm Griffe das Wahre und Richtige entdeckt; so ist es an Leibnitz geschehen, in dessen einzelnen Aussprüchen gerade oft die tiefsten Winke und die wichtigsten Aufschlüsse niedergelegt sind. — Und auch in höchster Allgemeinheit hob er denjenigen Moment hervor, auf den es, Spinosa gegenüber, vor Allem ankam: Ihm ist alle Realität nur die absolut gleichartige; nirgend ein todtes, abstraktes Ding, das äußerlich determinirt an dem Mechanismus der Nothwendigkeit abläuft: sondern Alles ist Monas, freie und eigenthümliche Selbstdarstellung aus innerer Einheit, und so wesentlich geistiger Natur, nur auf verschiedenen Stufen minder enthüllten oder entwickeltern Bewußtseyns festgehalten. Aber die endlichen Monaden, indem sie ihr eigenes Wesen darstellen, können darin doch nur die ewige Einheit offenbaren, die Alle umschließt; denn sie selbst sind nur als organische Theile jener Einheit gesezt, oder als Einheiten zurücklaufend in die höchste Einheit zu denken; und während jene nur die Realität auf eine besondere Weise in sich darstellen, ist es die höchste Monas oder Gott, „die, weil sie Urquell aller Realität ist, darum zugleich das Unendliche unmittelbar durchschaut." Und so wird Gott von Leibnitz aus-

drücklich als Dasjenige bezeichnet, dem als dem Weltschöpfer allein intuitives Bewußtseyn der Dinge zukomme *), in dem also die absolute That des Schaffens und die Allwissenheit der Dinge schlechthin Eins und mit sich identisch sind. — Wir überlassen dem Kundigen, aus diesen Andeutungen selbst zu entnehmen, was in jener Lehre, unabhängig von ihrer Terminologie, gemeingültigen philosophischen Inhalts bleibe; und fügen nur noch hinzu, daß man auch äußerlich die Konsequenz derselben erkannt habe, da nach ihr überhaupt nur Geistiges vorhanden sey, die höchste Realität eben auch als das höchste Bewußtseyn zu begreifen, wonach also die Lehre von Gott als der höchsten Persönlichkeit nur die unmittel-

*) Um zu verstehen in welchem Sinne dies Leibnitz meine, muß man sich des Hauptsatzes seiner Philosophie erinnern, daß das endliche Bewußtseyn als solches unmittelbar oder intuitiv nur von sich selbst zu wissen vermöge. Und so ist Gott eben darin ihm höchstes, illimitirtes Wesen, weil er alle Dinge unmittelbar erkennt; und wie diese Allwissenheit der Dinge eigentlich Eins ist mit seinem Schaffen derselben; (siehe oben im Texte,) so ist jene Allwissenheit hinwiederum zugleich nur das unendliche Selbstbewußtseyn Gottes oder der Urmonas: wenigstens schließt sich erst in diesem Gedanken die ganze Lehre in ihrer Konsequenz völlig ab, obgleich wir gestehen, daß dies Leibnitz nirgends also ausgesprochen haben mag.

bare Folge des ganzen wissenschaftlichen Standpunktes wäre. — Wir brauchen nicht daran zu erinnern, wo sich hierin mit spätern Philosophemen Parallelen darbieten: überhaupt aber, meinen wir, sey es erst unserm Zeitalter aufbehalten, was in der Leibnitz'schen Philosophie mehr noch als ein genialer Entwurf, gleichsam als ewiges Ideal oder innerster Wunsch des Geistes sich aussprach, durch allseitige wissenschaftliche Untersuchungen vorzubereiten, und freier gemeingültiger Anerkenntniß immer mehr entgegenzuführen.

Wenn nun ferner bei Kant, durch die subjektiv-reflektirende Richtung, die die Spekulation damals genommen hatte, das theoretische Bewußtseyn dazu herabsank, auf das Erkennen des Dinges an sich durchaus verzichten zu sollen, und Gott ausdrücklich für theoretisch weder erkennbar noch beweisbar erklärt wurde; so blieb dagegen doch dem praktischen Vermögen, dem Willen, die höchste, eigentlich die einzige Realität vorbehalten. Die Freiheit ist schlechthin unabhängig von aller zeitlichen und endlichen Erscheinung und ein durchaus übersinnliches Gesetz ist an sie gerichtet. — So stellt sich im Sittlichen eben die höchste Realität dar, freilich noch in der Form eines Jenseitigen für die Freiheit, oder eines absoluten Gebots; — oder — Gott ist sittliches Wesen und offenbart sich schlechthin in sittlicher Freiheit.

heit. Sollten sich nun auch Sätze und Ausdrücke der Art finden: daß Gott bloßes Postulat der praktischen Vernunft sey, daß wir so handeln müßten, als ob ein Gott wäre u. s. w., worin freilich jeder Gedanke wahrhafter Spekulation ausgetilgt seyn möchte; so können wir doch jenen Standpunkt im Wesentlichen als denjenigen bezeichnen, wo scharf und rein, wie noch nie vorher geschah, die höhere sittliche Natur des Menschen als das Zeugniß und die Offenbarung Gottes aufgewiesen wurde: das sittlich-freie Ich, erhaben über jede Naturgewalt und Naturbestimmung, ist unmittelbares Abbild des höchsten Wesens, und sein wahrhafter Beweis. Und es ist merkwürdig erfreulich zu sehen, wie die Kantische Lehre, indem sie hierin das Ergänzungsprincip für alle Philosophie darbietet, welche das Unbedingte als die Natursubstanz oder als absolute Macht erfaßt, wie z. B. die Spinosische, doch im Geiste der eigentlichen Ethik offenbare Aehnlichkeit mit der lezten zeigt; so daß also die eigentliche Wahrheit sogar in den Extremen sich begegnet, und ihre innere Gewalt an ihnen verkündet.

Aber von hier aus sollte durch eine neue Wendung die Spekulation sich noch sicherer und lebendiger entwickeln, als vorher, indem ein neues Element in die Betrachtung aufgenommen wurde, dessen eigentliches Ergebniß auch jezt noch bei Weitem nicht erschöpft, oder nur erkannt seyn möchte. Es ist das eigenthüm-

liche und, wie uns dünkt, große Verdienst der neueren Lehren, die man halb mit Spott und Tadel als „idealistische" bezeichnet, im Ich oder im Bewußtseyn überhaupt die Form der Realität an sich aufgewiesen zu haben. Das Ich ist die reine That des Sichselbstaussichsetzens, das in dieser Duplicität dennoch in sich bleibt, — oder die lebendige Einheit, die von sich selbst sich trennend und aussondernd, in diesem Getrennten, Entgegengesezten dennoch sich selbst erfaßt, trägt, weiß, also den innern Gegensatz als einen geeinigten festhält, was nur als die allgemeine Form der Selbstigkeit oder des Bewußtseyns beschrieben werden kann. — Aber darin haben wir zugleich den reinen Begriff des Lebens oder lebendigen Daseyns gefunden, welches überhaupt nur gedacht werden kann als die von sich selbst sich entäußernde, in dieser Entäußerung aber als Eins sich zusammenfassende Kraft, d. h. als Ich. Und es zeigte sich zunächst das bedeutende Resultat, daß Ich oder Bewußtseyn nicht sey eine besondere, z. B. etwa dem Menschen allein zukommende Form der Existenz, sondern Ausdruck der Existenz überhaupt und in höchster Allgemeinheit: Bewußtseyn wäre nicht inhärirende Eigenschaft am Daseyn und etwas dasselbe Besonderndes und Theilendes, wie in Bewußtes und Bewußtloses, — sondern das Da = seyn selber. Und dadurch wird eigentlich zum wissenschaftlichen Begriffe und Erweise

erhoben, was Leibnitz nur noch in genialer Anschauung besaß, daß alles Daseyn nur „vorstellend" (von Innen her sich objektivirend) gedacht werden könne. — Daß man nun nach den gewöhnlichen Vorstellungen von jener Lehre das Ich sofort wiederum als vereinzeltes faßte und als Eigenschaft einem fertigen Subjekte, etwa dem menschlichen, beilegte *); dies mußte die höhere Bedeutung und den eigentlichen Gewinn jenes Ergebnisses freilich wieder vernichten. — Indem nun nach dem nothwendigen Verlaufe alles Irdischen die Entwicklung dieses neuen spekulativen Princips nicht mit einem Male und in ihrer ganzen Vollendung hervortreten konnte; so blieb das Erkennen mit der Lehre vom Unbedingten zunächst freilich wieder bei dem Abstrakten stehen: das Unbedingte wurde als absolutes Leben erkannt, von der Einen Seite als lebendige moralische Ordnung, die in persönlich freien Ichen sich offenbart; von der andern Seite als absolute Produktivität, reine That, die sich irrig im Produkte verliert, nicht aber die Ruhe der Selbstheit in sich trägt: die zwar absolutes Leben ist, aber nicht Fürsichselbstleben, worin also das selbst für jenen Begriff wesentliche Element fehlt, daß das Leben, um dies absolut seyn

*) Wiewohl jene Lehre oftmals und in den mannigfachsten Wendungen dagegen protestirte. S. Fichte's Religionsl. S. 385.

zu können, in sich des Gegengewichts der *Ruhe*, *Einheit*, tragenden *Selbstheit* bedarf.

Es ist aber, wie wir meinen, das eigentliche Resultat des Idealismus, das Ich oder die Selbstheit, die That, die in ihrem Gegenbilde sich selbst ergreift und weiß, als die absolute und einzige Realität zu erkennen. Wenn also das Unbedingte bereits als absolutes Leben begriffen worden; so ist es als solches nicht blinde That, überhaupt That, die im Produciren schlechthin aufgeht, reine That-That, (wie es wohl Jacobi nannte,) weil dies an sich selbst schon ein mangelhafter Begriff wäre; sondern ursprünglich *ruhende* Insichselbstklarheit, absolutes Selbstbewußtseyn des *Thuns*. Und so haben wir es gewagt, in der nachfolgenden Abhandlung den Satz aufzustellen, der, wie uns dünkt, die wahrhafte Konsequenz des bisherigen Philosophirens über das Unbedingte seyn möchte: daß sein Seyn absolutes Leben, Seyn und Leben in ihm aber absolutes *Selbsterkennen* sey; oder Gott sey darum das Unbedingte, weil sein Seyn schlechthin durchdrungen sey und aufgehe in Selbstbewußtseyn: — wodurch die schon sonst gehörte Behauptung, daß sich Ideales und Reales in Gott *durchdringen*, einen höhern und positiven Sinn bekommen würde. — Welche weitere Folgerungen aus diesem Satze in wissenschaftlicher Behandlung hervorgehen mögen, hat man aus der nachfolgenden Dar-

stellung selbst zu entnehmen: nur dies setzen wir gleich hinzu, daß alle pantheistischen Ansichten damit in der Wurzel ausgetilgt seyn möchten, indem diese, Gott als absolute Produktivität fassend, nun nicht umhin können ihn als schlechthin Eins mit seinem unendlichen Produkte, der Welt, und als eigentlich nur darin Seyn und Objektivität gewinnend, zu denken. Hier dagegen ist Gott das reine, in sich ruhende Selbst, geschieden von seinen Geschöpfen, die er, indem er sie frei aus sich hervorgehen läßt, eben dadurch als die seinigen weiß: und so wenig wie etwa das bewußte Ich gedacht werden kann als sich verlierend in seinen Gedanken, vielmehr als sie von sich aussondernd und klar über ihnen schwebend; so wenig kann Gott nach dieser Lehre vermischt oder identificirt werden mit dem Geschöpfe, was ja eben wieder zu dem Begriffe absoluter Selbstlosigkeit zurückführen würde. Aber auch die Betrachtung der Dinge muß dadurch eine höhere und lebendigere Bedeutung gewinnen, welche nur allzulange von den Vorstellungen eines blinden Mechanismus beherrscht wurde: nirgends kann nun mehr die Rede seyn von absoluten Naturgesetzen, denen die einzelnen Geschöpfe wie todten Formen äußerlich unterworfen sind, und an deren starrem Mechanismus das Weltall abläuft, überhaupt von fertigen, fixirten Naturschranken, die das höhere Leben nicht durchbrechen und unter sich

beugen könnte: sondern Alles geht auf im Begriffe freier, lebendiger Kräfte, die durch sich selbst sich entwickelnd, aber ursprünglich aus Gott als der höchsten Einheit stammend, in sich harmonisch sind, und eben nur Gottes Wesen an sich darzustellen vermögen. So ist Gott selbst lebendiger Herrscher seiner Welt, und Vater seiner Geschöpfe; und die Schmach ist endlich von der Spekulation hinweggewälzt, daß der Gedanke einer höhern Nothwendigkeit in den Dingen, wenn er begriffen werden sollte, immer in todten Mechanismus und absolutes Fatum sich verwandelte. — Daß durch diese Grundansicht des Idealismus daher auch in den andern Zweigen der Erkenntniß lebendigere Ansichten erweckt werden müssen, hat die Zeit zum Theil schon an sich selbst erfahren; und nnr dies ist dringend zu wünschen, daß die zu fassende neue Epoche höheren Erkennens nicht wiederum in Mißverstand und Verirrungen anderer Art untergehe.

Kein Unbefangener kann läugnen, daß es von jeher das höchste Ziel der Spekulation gewesen sey, im Unbedingten den persönlichen Gott zu erkennen; wie auch hierin erst die höchste Sehnsucht des Gemüths gestillt, ja das eigentliche Geheimniß alles Lebens ihm enthüllt scheint. Indem wir es nun in der gegenwärtigen Schrift versuchen, jene Anerkenntniß von Neuem auch wissenschaftlich vorzubereiten; so möge der Einsichtige das ganze Unternehmen nicht aus dem

beschränkten Gesichtspunkte betrachten, in dem es sich hier, noch dazu in unserer mangelhaften und vielfach beschränkten Ausführung darbietet: vielmehr möge er es allgemeiner aus dem Standpunkte beurtheilen, ob sich die Spekulation in ihrer gesammten Entwicklung nicht gerade nach diesem Ziele hingedrängt habe: und nur um dies zu zeigen, versuchten wir es, die Hauptmomente des bisherigen Philosophirens hier in Erinnerung zu bringen. Er möge daher vielmehr das Wesentliche der neuen philosophischen Ansicht in der allgemeineren Beziehung prüfen, ob darin nicht die eigentliche Reife und der Gipfel aller früheren Spekulation ausgesprochen sey: eben so dasjenige, was wir selbst daraus für die höhere Ansicht von Gott und der Religion hier abzuleiten versuchten, — falls von unseren eigenen Bemühungen überhaupt nur die Rede seyn darf, — gleichfalls nicht als bloß einzelnes oder persönliches Beginnen abzuschätzen, sondern selbst unabhängig von uns untersuchen zu wollen, ob nicht aus dem ganzen Standpunkte des Idealismus auch auf jene Gegenstände ein neues und noch ungeahnetes Licht fallen möge. Und wenn es uns gelänge auch nur vorläufig darauf aufmerksam gemacht, oder Untersuchungen dieser Art in Anregung gebracht zu haben; so würden wir schon dies uns zum höchsten Gewinn rechnen. Aber auch unerkannt oder wieder vergessen wird unseres Erachtens jene philosophische Grundansicht sich

immer wieder geltend machen, indem erst in ihm die völlige Versöhnung von Geist und Gemüth, die wahre Einheit des Menschen in sich selbst gewonnen wäre. Die Philosophie strebt überhaupt nur dahin, den wissenschaftlichen Ausdruck dafür zu finden, was der Mensch im innersten Gemüthe eigentlich schon besizt und in heilig-geheimer Gewißheit trägt, und was daher auch sein Erkennen auf die Dauer nicht verläugnen kann. Aber nur allzuoft geschieht dies dennoch in einzelnen Momenten seiner Entwicklung, indem es in freier Betrachtung und vielfacher Umgestaltung bald näher bald ferner dem Einen Centrum der Wahrheit einen Ruhepunkt findet. Aber wie im Einzelnen der Widerspruch zwischen Erkennen und Gemüth nicht Bestand zu haben vermag; so kann es noch weniger von Dauer seyn, was jezt so Viele als den lezten Entschluß — der Verzweiflung wohl mehr als der Weisheit zu empfehlen suchen, und was jenen Zwiespalt eigentlich verewigen würde: ausdrücklich jede höhere Wahrheit für unerkennbar zu erklären, und mit dem sich begnügen zu wollen, was das Gemüth etwa davon uns ahnen lassen möge.

Noch Einen Punkt in der nachfolgenden Darstellung möchten wir indessen der prüfenden Aufmerksamkeit unserer Leser empfehlen, da er unseres Erach-

tens für die richtige Einsicht in das Wesen der Religion überhaupt, und insbesondere des Christenthums von Wichtigkeit ist. — Alles endliche Daseyn ist, wie Philosophie und Religion auf gleiche Weise behaupten, von einem innern Widerspruche ergriffen, ja seine ganze Entwicklung ist nur die, an der Verwirklichung jenes Widerspruches irrdischer Weise unterzugehen. Wie derselbe auch von den verschiedenen Philosophien dargestellt werden möge, bald abstrakter als das absolute Nichtseyn der endlichen Dinge oder als ihr Fluktuiren zwischen dem Seyn und dem Nichts; bald mehr der Vorstellung genähert, als die Unzulänglichkeit eines ursprünglichen Stoffes, in dem die höheren Ideen nicht vollkommen sich darzustellen vermögen, u. s. w.; immer bleibt es dasselbe Princip, das alle meinen, und das sie mit Recht als eine der wichtigsten Seiten ihrer Lehre hervorheben. Aber auch die Religion kennt diesen Widerspruch im Endlichen, sucht ihn jedoch ihrem Zwecke gemäß mehr am Menschen selber aufzuweisen und seinem Gemüthe nahe zu legen, — an dem Unvollkommenen und Vergänglichen seiner zeitlichen Erscheinung, an dem Eitlen und Nichtigen jedes irrdischen Genusses. — Aber darin möchte ein Gegensatz zwischen beiden stattfinden, daß jede von ihnen diesem Widerspruche einen andern Ursprung und eine verschiedene Deutung giebt. Wir können nämlich als das gemeinsame Resultat der bis-

herigen Philosophie in dieser Beziehung die Ansicht bezeichnen, daß der Moment der Negativität am Endlichen in Gott oder das Absolute selbst zu setzen sey: indem dies nämlich, sich besondernd, in das Concrete sich übersezt, wirft es dasselbe in einen Gegensatz hinaus, der durch sich selbst sich aufheben und zerstören muß; und so ist das göttliche Schaffen eben so unmittelbar im Vernichtigen, indem im Setzen dieses Bestimmten, unmittelbar das Aufheben eines andern liegt, oder Gott ist in absoluter Wechseldurchdringung dies unendliche Setzen und Aufheben selber, — der ewige Abgrund, aus welchem jedes Endliche gezeugt wiederum darin untergeht. — Zu welchen tiefen und verstrickenden Mißverständnissen nur diese Lehre führen könne, ja schon geführt habe, glauben wir dem Aufmerksamen nicht besonders darlegen zu müssen: aber wir setzen hinzu, daß dieselbe auch vor einer tiefer gehenden dialektischen Prüfung sich als widersprechend erweisen möchte, und fordern besonders in dieser Rücksicht zu einer vorurtheillosen Prüfung der Gründe auf, durch welche wir jene Behauptung in unserer Schrift zu unterstützen suchen. — Welche Antwort nur die Religion auf jenes Problem des Erkennens gebe, und wie diese auch in spekulativer Hinsicht zulezt als die einzig gründliche und vernunftgemäße sich bewähren möchte, darauf haben wir wenigstens hingedeutet in dieser Schrift; indem frei-

lich weder durch eine einzige Abhandlung, noch durch das isolirte Streben eines einzelnen jene höhere Ansicht zu allgemeiner wissenschaftlicher Anerkenntniß gebracht werden kann. Denn hier vor Allem liegt das endliche Ergebniß in der tiefsten und allseitigsten Forschung, und besonders ist es die Natur, auf die sich dabei die Betrachtung zunächst hinwenden müßte; da erst, wenn diese in ihrem innersten Wesen erkannt wäre, auch das eigentliche Geheimniß des Geisteslebens enthüllt zu werden vermöchte. — Aber eben hierbei befürchten wir den allgemeinsten Widerspruch und die vielfachsten Einwendungen anzutreffen, da über diese Punkte gerade die sogenannte wissenschaftliche Aufklärung am weitesten sich verbreitet und auch in der allgemeinen Bildung am tiefsten Wurzel gefaßt hat. Und hier kann unseres Erachtens eben nur allmählige Vorbereitung und vielseitige Erörterung die allgemeinere Beachtung einer Lehre herbeiführen, deren erste Grundzüge freilich im Gemüthe des Menschen selbst niedergelegt seyn mögen, die aber selbst auf den ersten Anblick dennoch als das Fremdeste und Seltsamste ihm erscheinen kann, indem der Mensch auf nichts weniger als auf sein ursprüngliches Wesen sich besinnt, oder, darauf hingewiesen, wohl gar es vor sich zu bergen oder es abzuläugnen sucht.

Aber auch in der Wissenschaft gehen wir einer neuen Zeit entgegen: die alte Scheidung von Glauben

und Erkennen, die trennende Isolation der einzelnen Wissenschaften möchten ihrem Ende nahe seyn: die Kräfte aller Gegensätze die sonst gewaltsam aus einander gehalten wurden, regen sich und treten einander gegenüber, um in irgend einem noch verborgenen Ziele ihre Einigung zu finden. Und was wird bei einem solchen allgemeinen Streben nach höherer Einheit des Erkennens das feindliche Gegenstemmen Einzelner nützen, die ihre Einseitigkeiten noch aufrecht erhalten wollen? Das ist ja eben die Gewalt der höhern Idee, daß Jeder an seinem Theile willig oder unwillig dazu helfen muß, die Frucht zu zeitigen, die an den Tag soll. Und auch im Wissenschaftlichen gilt der Spruch: wohl dem, der sich nicht ärgert an Mir, sondern mit Freude (und mit Bewußtseyn) mein Werk über sich nimmt! Ja nur moralische Schwäche oder Geistesbeschränktheit kann die entschiedene Richtung eines Zeitalters, eines Volkes verurtheilen: der Glaubende wie der Erkennende giebt sich willig der Gemeinschaft mit den andern Geisteru hin, in ihrer Ergänzung erst seiue eigene Bestimmung und seinen Werth als nothwendiges Glied jener Gemeinschaft sich sichernd; uud so verläßt ihn im Leben wie Erkennen nie die heitere ungetrübte Klarheit, die eben so sehr als Gottvertrauen, wie als Liebe zu seinen Genossen sich offenbaren wird.

Und in diesem Sinne mögen auch die Forscher

von entgegengesezter Ansicht in Frieden unserer gedenken; und wenn wir ihren Ernst und guten Willen für ihre Sache auf das Höchste anerkennen, mögen auch sie den unsrigen nicht ganz in Zweifel ziehen, und unsere Ansicht als einen Versuch wenigstens, das Räthsel der Welt und des Lebens sich zu deuten, aus der Ferne ruhig gelten lassen. — Die Geister verwandter Gesinnung aber, deren Anregung und Belehrung wir zuerst verdanken, was wir hier darzubringen versuchten, mögen nicht unwillig seyn, manche ihrer Ansichten bei uns hindurch leuchten zu sehen, und in dem eifrigen Bestreben das von ihnen Dargebotene zu unserer Belehrung und vielleicht auch zum Besten der Wissenschaft zu verwenden, zugleich den Tribut unseres Dankes und unserer Verehrung wohlwollend anerkennen.

Am ersten Ostertage 1824.

Inhaltsanzeige und Uebersicht.

Voraussetzungen, durch den wissenschaftlichen Standpunkt der Abhandlung veranlaßt: Erkennen des Unbedingten. (Prüfung des Standpunktes der Reflexion.) §. 1—4.

Alle Dinge Werdende: der Begriff eines reinen Werdens jedoch nichtig und widersprechend: vielmehr muß ein Seyendes sich darstellen im allgemeinen Werden, das an sich wandellos, unveränderlich, unbedingt, vorerst von uns die ewige Idee genannt wird. (§. 5 — 10.) Alles Wirkliche demnach ist aus der Selbstdarstellung der Idee im Werden, oder ist die darin sich verwirklichende Idee selbst. (§. 11 — 15.) Innere Dialektik derselben: sie theilt sich in die Unendlichkeit entgegengesezter Momente, deren Einheit dennoch sie selbst ist: Begriff der Einheit in Mannigfaltigkeit, und der Mannigfaltigkeit in Einheit: derselbe ist dem vorigen Begriffe des Seyns im Werden zu substituiren. — Aber die mannigfaltigen Momente in der Idee, als ihr ewiges Seyn ausmachend, sind selbst ewig: Wandel und Werden im gewöhnlichen Sinne, d. h. Gesezt- und Aufgehobenwerden des Einzelnen widerspricht daher überhaupt dem Seyn der Idee, in dem Alles ist: Widerspruch in der Form der Endlichkeit, oder des Entstehens und Verge-

hens Einzelner. — Wie die bisherigen Philosophen ihn zu lösen versucht haben. (§. 15 — 17.) Dieser Widerspruch in concreter Gestalt an der Erscheinung des organisch-individuellen Lebens wiedergefunden und beleuchtet. Vorläufige Deutung desselben. Mißverstand der gewöhnlichen Philosophie darin (§. 17 — 21.)

Die einzelnen Momente der Idee sind innerlich bestimmte, und stehen eben dadurch im Gegensatze zu einander: im Gegensatz aber ergänzen, integriren sie sich, und stellen eben dadurch die höhere Einheit, die Idee, in sich dar. Sie sind aber als bestimmte selbst wiederum Einheit einer Mannigfaltigkeit; es wiederholt sich also an ihnen die allgemeine Form der Idee; Einheit der Mannigfaltigkeit ist absolute Grundform alles Wirklichen. Die Idee daher ist absolute Einheit unendlicher bestimmter Ideen, oder lebendiges System derselben (§. 21, 13 — 18.)

Daraus noch tiefere Durchbildung der absoluten Form der Idee: ihre Einheit zerfällt in drei Momente, sich selbst setzender Gegensatz eines „Innern" und „Aeußern" und das Band beider — oder Gegensatz des Subjektiven und Objektiven, der sich als unmittelbare Einheit faßt. (§. 21, 18 — 23.) Das Ich höchster Ausdruck der absoluten Form der Idee. (§. 22, 23 — 26.) Die Idee darin zugleich das absolut Freie (21.)

So ist die Idee ihrer Form nach absolutes Sichfassen, Sichselbstdurchsichtigkeit, Selbstbewußtseyn; sie hat sich in ihrem Begriffe und zu dem erschlossen, das nur Gott, als Bewußtseyn und Persönlichkeit, genannt werden kann. In Gott, als der höchsten Persönlichkeit, ist Seyn, That, Wissen schlechthin Eins und coincidirend (darin generelle Schei-

dung des göttlichen Bewußtseyns vom kreatürlichen, worin jene Principien um seiner Endlichkeit willen, auseinanderfallen.) — (§. 22, 26.)

Dies tiefer erwogen läßt die Unterscheidung eines absoluten Verstandes und Willens in Gott zu, verglichen mit dem, was die ältere Theologie als die ruhenden und wirksamen Eigenschaften in Gott bezeichnete. (§. 23, 27. 28.) Daraus den Begriff ewiger „Schöpfung"; (§. 24, 29.) und im göttlichen Selbstbewußtseyn unmittelbar auch das Allbewußtseyn der Dinge: Begriff der göttlichen Allwissenheit. Das Bewußtseyn Gottes aber auch der Quell der Realität der Dinge: in ihm sind sie als ewige gesezt und als innerlich Eins: Begriff ewiger Weisheit und Vorsehung (29.)

Indem aber die absolute Idee oben als System unendlicher bestimmter Ideen erkannt wurde, sezt sie die Geschöpfe als Abbilder und Gleichnisse von sich selbst, als ein relatives Ansich, oder als mit Freiheit begabt: darin sind sie zugleich als Iche, freie Geister gesezt, und nur in solchen kann Gott objektiv werden (sich offenbaren); das rein Bewußtlose, Todte widerspricht schlechthin dem Daseyn. (§. 24, 30.)

— Ob Gott nach unserer Lehre die „Weltseele"? — Nothwendigkeit, überhaupt sich zu entscheiden entweder für einen lebendigen Gott und daher auch für lebendige Gottes- und Welterkenntniß, oder für ein todtes Fatum und todt-mechanische Verkettung der Dinge: ein Zwischenstandpunkt, wie er so oft sich findet, im Denken mechanischen Vorstellungen anzuhängen, und die höhere Wahrheit einem „Glauben" zu überlassen, ist Halbheit und Inkonsequenz (§. 25. 26.)

Rechtfertigung der Behauptung, das Absolute oder Gott könne adäquat erkannt werden in dreifacher Rücksicht: 1) aus dem

dem unmittelbaren Begriffe des Wissens selbst: das Wissen an sich = ursprüngliches Schauen der Realität = Bild Gottes. (§. 28.) 2) Gott in diesem Wissen nicht Objektives, — wie überhaupt keine spekulative Wahrheit äußerliches Objekt des Erkennens, vielmehr innerlich Gestaltendes, Bestimmendes desselben sey — sondern das Sichselbstoffenbarende im Erkennen, was sich auch im religiösen Bewußtseyn unmittelbar ausspricht. (§. 29, 1.) — 3) Gott in unserer Theorie nicht bloß „anthropomorphisirt": (Jacobi und sein Verhältniß zur Philosophie.) — (§. 29, 2.) —

Die Kreatur, als innerlich bestimmte, individuelle aus Gott, ist eben damit als aus sich selbst entwickelnde, als freie gedacht. — Berücksichtigung des gewöhnlichen Einwurfes gegen die Freiheit: wie sich damit die göttliche Allmacht und Vorsehung vereinigen lasse. (§. 30 — 32.) — Anknüpfend an die gewöhnliche Frage der Reflexion nach der „Endabsicht" der Schöpfung, sucht man diese in richtiger Bedeutung zu fassen: die Schöpfung kann als die absolute That der Liebe und Gnade symbolisirt werden: Liebe die innere tragende Einheit aller Dinge. (§. 33 — 35.) Daraus die Johanneische Lehre interpretirt. (§. 35 — 38.)

Die Kreatur ist relatives Ansich — oder Frei; aber sie ist dies aus Gott und durch Gott, so also, daß sie dadurch innerlich Eins seyn soll mit Ihm. Dadurch zerfällt sie aber nothwendig in die entgegengesezten Momente: sich zunächst überhaupt als formale Freiheit (unbedingte, außer ihrer Einheit mit Gott) anzuschauen; und erst durch diese Anschauung hindurch, ihre (nunmehr) höhere Einheit mit Gott zu finden. So ist die Kreatur, ihrem Seyn zufolge, der Versuchung unterworfen, ihre Freiheit unmittelbar als unbedingte

anzuschauen, oder dieselbe in ihrer Kreatürlichkeit in sich zu isoliren, und dem Höhern entgegenzusetzen: — Krisis; aber nur durch Selbstentscheidung. Die Kreatur giebt sich den bestimmten Charakter wesentlich durch sich selbst — Selbstthat: (§. 39 — 44.) Erst in der Einheit der Freiheit mit Gott innere Vollendung der Kreatur, höchste Uebereinstimmung derselben mit sich selbst, Seeligkeit: sie ist, als Gott offenbarend, zugleich als schlechthin ewiges (unergreifbar von der Zeit, drum zeitlich unvergängliches) gesezt. (§. 43.) — In der Trennung der Freiheit von Gott absolute Unvollkommenheit der Kreatur, damit also in der Steigerung innerer Widerspruch, Verkehrtheit des Daseyns, was für das Bewußtseyn nur das Gefühl absoluter Unseeligkeit geben kann: „ewiger Tod"; Andeutung, wie dieser in einer gewissen Sphäre als zeitlicher erscheinen könne. (§. 44.) Diese Unterscheidung kann in wirklicher Erfcheinung nur als der Gegensatz des Guten und Bösen hervortreten; und das Böse wäre in Obigem seiner allgemeinen Möglichkeit nach abgeleitet worden. Aber auch nur bis so weit kann eine philosophische Deduktion desselben gehen, indem die Philosophie nur das Seyn des Nothwendigen aufzuweisen vermag, das Böse aber in keinem Sinne als nothwendig betrachtet werden kann. Polemischer Rückblick auf andere Philosophien. (§. 44 — 46.) Die Frage nach der Wirklichkeit des Bösen kann daher nicht vom spekulativen Standpunkte aus erörtert werden: Reflexion auf das Wirkliche entscheidet darüber; aber alle Reflexion muß von spekulativen Principien geleitet werden. Diese Principien werden für den gegenwärtigen Fall aufgestellt. (§. 47 — 51.)

Alles Gegebene offenbart in seinem irdischen Verlaufe einen absoluten Widerspruch: es strebt seine innere Eigen=

thümlichkeit (Anlage) darzustellen; aber dies gelingt nie ganz, und gerade daran entzündet sich innerer wie äußerer Zwiespalt (§. 52. 53.) Das Hervortreten jeder Eigenthümlichkeit ist daher eben so sehr ihre Selbstvernichtung. Die Natur fördert und zerstört zu gleicher Zeit die scharfe Eigenheit an den Dingen, ist mit sich selbst also im Widerspruche. (Ebenso Zwiespalt im Naturgefühle des Menschen). — Daraus das Urtheil der Reflexion, daß jene Entwicklung selbst nicht die rechte, ursprüngliche, vielmehr schon unmittelbar eine gestörte, falsche sey, die demnach in sich selbst nur Widerspruch erzeugen, aus sich selbst nur die eigene Vernichtung hervorrufen könne: Vergehen jedes Einzelnen sezt aber endloses Entstehen anderer; daraus Deutung der ganzen Form endlichen Daseyns, als Ausdruck jenes innren Widerspruches. (§. 54.)

Dieser Zwiespalt, am Menschen in die Form des Bewußtseyns eintretend und seine Freiheit ergreifend, erscheint hier als die Wirklichkeit des Bösen, das am Menschen als durchaus universelle Erscheinung hervortritt. Anlage zum Bösen — („Erbsünde") — die in der Freiheit des Menschen sich offenbart, ja sie völlig und ausschließlich sich unterwerfen kann. (§. 57.) Vergleichung unseres Ergebnisses aus Reflexion mit der von Kant (Religion inn. der Gränz. der Vernunft) aufgestellten Theorie. (§. 58.)

Resultat: das Princip dessen, was in menschlicher Erscheinung als Böses hervortritt, ist durchaus universell, Natur wie Bewußtseyn umfassend: darin der Ursprung des Endlichen aller Dinge, oder ihrer irdischen Vergänglichkeit. Es ist daher nicht zeitlichen oder empirischen, sondern schlechthin überzeitlichen, metaphysischen Ursprungs, aber darum

nicht in Gott, sondern in empörter Freiheit zu suchen, die den Menschen selbst zerrüttend ergriffen hat. (§. 59 — 62.) Daraus Entwicklung des Begriffs der Religion für den Menschen, die nicht Lehre, Unterricht durch Entwicklung des Menschen in seiner Gegebenheit, sondern Ergänzung, Umkehrung, „Erlösung" desselben zu seyn verspricht. — Gott, der sich offenbarende, ist dadurch für den Menschen — auch in der Zeit — der erlösende. (§. 63 — 65.) Daraus Entwicklung der christlichen Trinitätslehre nach ihrer innern Nothwendigkeit, und wie die heil. Schrift dieselbe darstellt. (§. 66. 67.)

Aber die Freiheit der endlichen Kreatur bedarf einer Voraussetzung für sich selbst, einer vorausgegebenen Grundlage, aus der sie, als aus einem Gegebenen, sich entwickeln könne. Sie findet sich daher einer Nicht=Freiheit — Nothwendigkeit gegenüber: diese Sphäre ist die Natur (in engerm Sinne) — (§. 68. 69.) Ihre Kraft ist daher als ursprünglich auseinandergehalten, und in ihrer unendlichen Zersprengung gefesselt zu denken: (reine Anschauung dieser erstarrten Expansion — der Raum) — (§. 73.) Die Entwicklung der Freiheit aus seinem Gegensatze kann nur stufenweise sich vollziehen: Begriff der Naturstufen, die selbst als entgegengesezte Momente neben einander stehen. (§. 71. 72.) Erster Grundgegensatz von Schwere und Licht: lezteres, als das schlechthin Immaterielle in der Natur, stellt das Princip des Geistes oder der Freiheit in derselben dar. — Alle Naturbesonderung geht hervor aus Wechselwirkung jenes Gegensatzes und ihrem Verhältnisse auf verschiedenen Stufen. (§. 73 — 76.) Die drei Momente der Natur — Magnetismus, Elektricität, chemischer Proceß. (§. 77 — 79.)

Welt des Organischen in ihren niedersten Anfängen schwankend zwischen Pflanze und Thier: — Seele eines Leibes (§. 80.) Pflanze die erste Befreiung der Natur von der reinen Masse — Proceß der einfachsten Assimilation. (§. 81.) Im Thiere tritt, nach einer andern Richtung hin, die Natur ihrem eigentlichen Ziele näher, die freie Seele aus sich hervorbrechen zu lassen: daher Sensibilität und Irritabilität, die Assimilation sich unterordnend; — Seele des Thierleibes (§. 82. 83.)

(Hierin besonders Steffens folgend, fügen wir den Satz bey, daß die Insektenwelt für die Vegetation dieselbe Rolle zu spielen scheint, wie die Krankheit im Thierleibe; in beiden tritt der innere Widerspruch der Natur gegen sich selbst hervor. — §. 84. 87. 88.) — Die Thierwelt Vorbereitung auf den Menschen; was in diesem in Fülle vereinigt ist, sondert die Natur in den einzelnen Thiergattungen. (§. 85. 86.) Aber zugleich specifische Scheidung des Menschen von der ganzen Natur: Durchbruch eines schlechthin Uebernatürlichen in ihm: des Selbstbewußtseyns, (Sich ergreifens,) der Freiheit, der absoluten Perfektibilität, somit des eigentlichen Princips der Geschichte (§. 89 — 91. Besonders hervorgehoben noch die Anlage im Menschen, sich in Beziehung auf ein Ewiges zu setzen, sich ihm unterzuordnen, entsprechend der göttlichen Offenbarung in ihm: (Sinn für Religion.) — (§. 90.) Ursprung der Sprache. (§. 92.) — Erstes Erdverhältniß des Menschen; Sonderung von Autochthonen und Einwanderern, wie sie in Geschichte und Erdbeschreibung erscheinen (§. 93. 94.) — Urzeit des Menschengeschlechts: Sage vom Paradiese, von der Unschuld des ursprünglichen Lebens (§. 95 — 96.) Die Versuchung des Menschen und sein „Abfall“: — Sündhaftig=

keit desselben aus seiner bloßen Naturgegebenheit. (§. 97.) — Religion daher in allen Gestalten als die Tilgung dieser ursprünglichen Sünde hervortretend; Erlösung leiblich wie geistig, denn auch das leibliche Uebel und der Tod kann nur in jener ursprünglichen Hemmung des göttlichen Lebensprincipes im Menschen gesucht werden; Heilkunde ursprünglich religiöses Institut. (§. 98.) Rückblick auf den Geist altorientalischer Lehren. (§. 99.) Gebet und Opfer: Gebetserhörung, Theurgie: Princip alles wahren Opfers; Gesichtspunkt aus dem auch die heidnischen Opfergebräuche scheinen betrachtet werden zu müssen. (§. 100. 101.) Reinigung des Betenden und Opfernden (§. 102.) Priester, unmittelbare Offenbarung des Gottes (Profetes); Priester- und Layenstand: der wahre Priester zugleich weissagend durch den Gott; Standpunkt der Prophezeiungen des alten Testaments. (§. 103—5.) Ursprung des Polytheismus und der heidnischen Religion (§. 106. 7.) Ihr gegenüber die wahre Religion in einem Menschenstamme oder Volke niedergelegt, und so der geschichtliche Fortgang derselben gesichert. Allgemeines Princip der Menschengeschichte. — Daraus Begriff eines Bundes mit Gott des „auserwählten Volkes," — Geist des Mosaismus: jede Scheidung von Geheimlehren und Profanglauben in ihm aufgehoben (§. 108—11.) Prophetie des alten Bundes, auf den kommenden Messias (§. 112.) Mittelpunkt der Menschengeschichte — die Erscheinung des Erlösers im Menschengeschlechte: in ihm wird der erlösende Gott selbst ein Mensch (§. 113.) — Wodurch kann er sich bewähren als solcher, als der wahre Erlöser? Durch seine Lehre und seine unmittelbare Erscheinung; sodann durch die ganze Geschichte, durch die Umgestaltung derselben von ihm aus (§. 114.) Dieses innere und äußere Zeugniß hat nur Christus für sich gegeben:

(§. 115.) Hierdurch tritt das historische Princip des Christenthums als alle Spekulation ergänzend hervor: das Christenthum besteht wesentlich in der Anerkenntniß eines Faktums, nämlich: den sich offenbarenden und erlösenden Gott als in Christo wirklich (historisch) erschienen anzuerkennen. Davon geht die ganze Lehre aus. (§. 116.) Christi Verhältniß zu Gott (§. 117.) zu dem Menschen (§. 118.) Wunder und Glauben daran. (§. 119 — 122.) Schluß.

(§. 113.) Dadurch fällt das historische Princip des Christenthums als aller Offenbarung [illegible] bewahrt; das Christenthum besteht wesentlich in der Annahme eines Factums, nämlich: daß sich offenbarenden und erlösenden Gott als in Christo wirklich (historisch) erschienen anzuerkennen. Denn geht die richtige Beweisart (§. 116.) Gottes Verhältniß zu Welt (§. 117.) zu dem Begriffen (§. 118.) Wunder und Glauben voraus. (§. 119 — 121.) Schluß.

Sätze

zur

Vorschule der Theologie.

„Die Geisterwelt ist nicht verschlossen;
Dein Sinn ist zu, dein Herz ist todt:
Auf, bade Schüler unverdrossen
Die junge Brust im Morgenroth!“

Bayerische
Staatsbibliothek
München

§. 1.

Die Vorschule der Theologie, deren Hauptsätze wir hier darzustellen gedenken, soll uns im Allgemeinen dasjenige bezeichnen, was die philosophische Wissenschaft der Theologie im engern Sinne — inwiefern diese nämlich bloß von der Religion als zeitlich geoffenbarter handelt, — zu ihrer philosophischen Grundlage darzubieten hat — Daß nämlich Theologie als Lehre vom Uebersinnlichen zugleich wesentlich spekulativen Inhalts sey, bedarf für Keinen, der nur die Bedeutung jener Worte kennt, einer besondern Nachweisung: und so gehört sie in einem ihrer wesentlichen Theile nothwendig der Philosophie an, und hat dieß Verhältniß auch äußerlich so wenig verläugnen können, daß sie in ihren eigenen Umgestaltungen immer mehr oder minder von denen der Philosophie abhängig geblieben ist. Und eben die Grundlage desjenigen was in der Theologie der Spekulation anheimfällt, soll die philosophische Vorschule derselben enthalten. — Zugleich kommt ihr aber auch ein rein historisches Element zu, das nicht bloß getrennt werden kann vom philosophischen, sondern das wie von selbst sich von ihm ausscheidet. Während Lezteres daher nothwendig außerhalb des Umkreises gegenwärtiger Abhandlung fällt,

so enthalten wir uns doch, über die Gränze jener Ausscheidung vorläufig Etwas angeben zu wollen, indem es als Nebenzweck unserer Untersuchung anzusehen ist, auch auf das innere Verhältniß beider Elemente zu einander, und ihre gegenseitige Ergänzung im weitern Verlaufe einiges Licht fallen zu lassen.

Aber die Sätze der Vorschule selbst haben ihren Zusammenhang und ihre Begründung im Ganzen der philosophischen Wissenschaft; jedoch machen sie nicht dies Ganze aus. Sie können demnach hier nur so angesehen werden, daß sie sich auf dasselbe zurückbeziehen, und in ihm ihre Voraussetzung haben. Wir stehen nämlich mit unserer gegenwärtigen Untersuchung nothwendig schon inmitten der allgemeinen philosophischen Betrachtung, (innerhalb des Systems der Philosophie, wie man dies gewöhnlich ausdrückt;) und so können wir nicht umhin, hier bei Voraussetzungen stehen zu bleiben, die zwar p h i l o s o p h i s c h e sind, demnach enthoben dem gemeinen Bewußtseyn, darum aber nicht aufhören, bloß vorausgesezt, darum unbegründet zu seyn; während dagegen die Philosophie in ihrem allgemeinen wissenschaftlichen Zusammenhange Alles, was sonst nur Voraussetzung bleibt, demnach auch bezweifelt werden könnte, in das Element absoluten Erkennens auflöst, und so vielmehr selbst das schlechthin Voraussetzungslose, rein aus sich selbst sich Begründende ist.

Wir hätten demnach vorerst scharf zu bezeichnen, was für die gegenwärtige Untersuchung nothwendig V o r a u s s e t z u n g bleiben müsse, und zwar in doppelter Rücksicht: einmal inwiefern sie alles Folgenden

nothwendige Voraussetzung sey, so daß es allein durch sie begründet werden könne; sodann inwiefern sie nur Voraussetzung seyn, und in diesem Zusammenhange nicht wiederum selbst bewiesen werden könne. Dadurch wäre man vorerst über das Verhältniß dieser Abhandlung zum Ganzen der Philosophie vollkommen orientirt; und wir selbst hätten zugleich unser Recht dargethan, uns hier in der angegebenen wissenschaftlichen Begränzung zu halten.

§. 2.

Zuerst setzen wir Nichts voraus, als die allgemeine Anerkenntniß, zu der auch das gewöhnliche Bewußtseyn bei einiger Reflexion sich zu erheben vermag: daß die unendliche Mannigfaltigkeit der vorhandenen Dinge Universum sey; d. h. daß sie, durch innern Zusammenhang verkettet und getragen, eine absolute Einheit in sich darstellen. Ein einziges, Alles bestimmendes Princip umfaßt sie und offenbart sich in ihnen; und wie unterschieden sie auch gegen einander erscheinen mögen, so geht diese Mannigfaltigkeit eben selbst aus ihrer verborgenen Einheit hervor: die äußern Gegensätze deuten nicht auf innere Geschiedenheit hin, vielmehr auf gegenseitige Ergänzung, auf einen ewigen Zusammenhang durch wechselseitiges Bedingen. Und so läuft das Mannigfaltige in einer höchsten Einheit, die einzelnen Bedingungen in einer umfassenden Bedingung, die besondern Gründe in einem Urgrunde zusammen, und mit jener Anschauung des Universums ist auch dieser Gedanke unmittelbar gegeben.

§. 3.

Hier drängt sich jedoch zunächst die Frage auf, ob jene höchste Einheit, jener Urgrund erkannt zu werden vermöge; oder allgemeiner: ob das Wesentliche (Reale) an den Dingen, das, was in ihnen auf die höhere umschließende Einheit hinweiset, und eigentlich aus ihr stammt, überhaupt dem Bewußtseyn zugänglich sey; von welcher Frage Entscheidung ohne Zweifel alle Philosophie und so auch die Möglichkeit gegenwärtiger Untersuchung abhängt.

Nun kann das Bewußtseyn im Allgemeinen nicht anders gefaßt werden, denn als Vernehmen, zur Erkenntniß bringen der Realität oder des Seyns überhaupt: d. h. nicht in einer einzelnen Form des Bewußtseyns oder in einer Thatsache desselben soll sich die Realität unmittelbar darstellen; sondern das allgemeine Seyn des Wissens sezt selbst Realität oder Seyn voraus, weist darauf zurück, als auf sein inneres Princip und seinen eigentlichen Grund, indem es nur insofern überhaupt als Wissen zu existiren vermag, daß es Vernehmen, Abspiegeln, Offenbarung eines Realen in sich ist, welches daher in der Wurzel Eins wäre mit dem Wissen, und gar eigentlich das Seyn (oder die Basis, Grundlage) in demselben: — widrigenfalls es eben nicht mehr Wissen (Bild irgend eines Seyns) sondern Vernehmen, Abspiegeln des Nichts, d. h. ein offenbarer Widerspruch seyn würde. — Und jenen Satz hat, in dieser Allgemeinheit wenigstens, auch noch keine Philosophie geleugnet, wohl aber den eigentlichen Gewinn desselben oftmals durch eine gleichanzuführende Täu-

schung der Reflexion vor sich selbst vernichtet, indem sie dieses Seyn (die Wurzel des Bewußtseyns) immer wieder in ein Objektives, ihm Aeußerliches verwandelte, wodurch denn im Einzelnen die Frage natürlich zurückkehrt, ob dieß Objektive nicht bloße Erscheinung für das Bewußtseyn, demnach nicht Seyn, nicht Realität seyn möchte.

Aus jener Behauptung folgt nun zugleich, daß das Wissen, welches wahrhaft Wissen sey, auch schlechthin Realität in sich enthalten müsse, was eigentlich nur ein identischer Satz wäre: aber eine andere Frage ist die, ob das Bewußtseyn in seiner unmittelbaren Gegebenheit auch für dieß wahrhafte Wissen, oder das Bild absoluter Realität gehalten werden könne; da es allerdings möglich wäre, daß in den verschiedenen Formen und Gestaltungen desselben die Realität selbst mannichfach gebrochen, das reine Wesen mit unwesentlicher Zuthat (die eben die Formen des Wissens hinzufügten,) concrescirt und verschmolzen erschiene. — Nun ist aber aus Gründen, die hier nicht entwickelt werden können, das unmittelbare Bewußtseyn nothwendig in der Form sich gegeben, daß es eine äußerliche Objektivität sich entgegen stellt, daß es also in einem Gegensatze von Subjekt und Objekt, als dem Innern und Aeußern aufgeht, wodurch auf diesem Standpuncte des Wissens das Seyn nothwendig zu einem dem Bewußtseyn Aeußerlichen, ihm Entgegengesezten werden muß. Was nun darin (oder im sinnlichen Vorstellen) wahrhafte Realität seyn möge, hat die Philosophie ohne Zweifel auszumachen: nur so viel wäre schon

vorläufig gewiß, daß insoweit es ihr gelänge, jenes unmittelbare Wissen überhaupt von demjenigen zu befreien, was darin dem Unwesentlichen, Unrealen, oder der Form bloß sinnlichen Bewußtseyns angehört, (sey dies nun wenig oder viel;) dadurch das rein Reale und Wesentliche, die eigentliche Wahrheit im Wissen nothwendig übrig bleiben würde. Es käme also eigentlich nur darauf an, das Wissen von denjenigen Formen und Bestimmungen zu entkleiden, nach welchen es die reine Realität vor sich selbst in Sinnliches oder Endliches verwandelt, dem Wesen Unwesentliches beimischt; wodurch es, wenn solches geschehen, unmittelbar zum einfachen und wesentlichen Wissen, zum Bilde des reinen Wesens oder der absoluten Realität erhoben worden wäre. — Aber was wir Selbst in unserm Namen etwa unternehmen möchten, um das Bewußtseyn von Endlichem zu befreien und es zum Wissen des Absoluten zu erheben; dies hat das Wissen an sich selbst schon seit Ewigkeit vollzogen, indem die ganze Entwicklung desselben durch seine gesetzlichen Formen hindurch eben keine andere Bedeutung hat, als diese Erhebung desselben zum unbedingten Wissen zu seyn; wodurch auch uns Selbst erst (die wir doch im Wissen befaßt sind,) die Möglichkeit gegeben ist, jenes Bewußtseyn in uns hervorzurufen: und wenn dasselbe das philosophische zu nennen wäre, so besteht eben jene gesetzliche Entwicklung nur darin, sich durch sich selbst zum philosophischen Wissen zu konstituiren. — Indem aber das Bewußtseyn durch sich und durch innere Entwicklung sich zum Wissen des Unbedingten erhebt; so führt es dadurch an sich selbst jenen Beweis,

daß es das Wesen der Dinge zu erkennen vermöge, und zwar nicht einen äußerlichen, sondern den innern, zugleich den einzigen, der hier gültig und möglich ist, indem es in seinem ganzen Seyn und seiner gesetzlichen Entwicklung die Bürgschaft dafür findet. — Dadurch aber, daß es sich entwickelt zu diesem reinen Insichwissen der Realität, hat es den Gegensatz von Subjekt und Objekt, in den es unmittelbar sich gesezt sah, als eine unwesentliche Bestimmung an sich aufgehoben: die Realität ist ihm nicht mehr ein äußerlich Objektives, indem es sonst jene innere Entwicklung noch nicht vollzogen hätte, sondern im sinnlichen oder endlichen Wissen befangen wäre; vielmehr wird sie erkannt als das Seyn im Wissen selbst, als die sich selbst im Wissen anschauende Wurzel des Bewußtseyns, dasjenige, was man unmittelbar Einheit des Idealen (des Wissens) und des Realen (des Seyns) zu nennen gewohnt ist.

Wollten wir daher uns hier auf die Frage: ob das wahrhafte Wesen der Dinge, oder die unbedingte Realität erkannt zu werden vermöge, wissenschaftlich einlassen, so könnte dies nur durch eine vollständige Theorie des Bewußtseyns geschehen: wir müßten das Bewußtseyn selbst vor unsern Augen sich bis zu jenem reinen, in sich einfachen Wissen hindurch entwickeln lassen, wodurch denn der gesuchte Beweis unmittelbar geführt wäre. Da jedoch diese umfassende und vielerfordernde Untersuchung uns den nächsten Zweck unserer Abhandlung ganz verfehlen ließe; so bekommen wir dadurch das Recht (§. 1.), dieselbe bestimmt von dem gegenwärtigen Zusammenhange abzuschei-

den, und ihr Resultat hier zur Voraussetzung zu machen.

§. 4.

Wir übergehen daher die Frage hier durchaus, die gewöhnlich allen Forschungen nach dem Unbedingten vorgehalten wird: ob nämlich dasselbe überhaupt erkennbar sey; indem wir jedoch unsere Berechtigung an dieser Stelle dargethan, und zugleich aufgewiesen haben, wie und wodurch dieselbe allein gründlich entschieden werden könne: was wir hier um so mehr ausdrücklich zu erwähnen für nöthig fanden, da jene Untersuchung, wie sie die Reflexion (§. 3.) gewöhnlich faßt, schon durch ihre Stellung ganz verwirrt und verschoben wird. — Es wird nämlich immer dabei die Vorstellung zu Grunde gelegt, als ob die Vernunft das Ansich eines innerlich ihr Entgegengesezten, eine eigene und von ihr abgesonderte Welt Konstituirenden zu erkennen habe, und es nun die Frage sey, wie die nothwendige Kluft und Trennung zwischen beiden überwunden werden könne. Man sezt dabei voraus, daß der Gegensatz zwischen Objekt und Subjekt wesentlich und unüberwindlich sey, und daß daher eine Verbindung (eine Brücke gleichsam) zwischen beiden durch Begriffe zu Stande gebracht werden müsse, um jene dem gewöhnlichen Bewußtseyn verborgene Sphäre der „Dinge an sich" zu erkennen. So wie dies nun nach seiner positiven Seite hin den Dogmatismus erzeugt hat, der über jene Dinge als fertige und abgeschlossene räsonnirend, mannichfache eben so fertige Begriffe auf sie anzuwenden sucht; so hat nach der negativen Seite hin die kritische Philoso-

phie gezeigt, daß die Dinge an sich, also gefaßt, nothwendig unerkennbar bleiben, indem jene Begriffe als bloß subjektiven Ursprungs unmöglich darauf angewendet werden können. Aber beiden liegt die durchaus willkührliche und unbewiesene Voraussetzung zu Grunde, daß die Realität überhaupt ein dem Wissen Aeußerliches sey, daß der Gegensatz von Subjekt und Objekt, in dem das Bewußtseyn unmittelbar sich findet, eine Trennung und Geschiedenheit von Wissen und Seyn schlechthin involvire. — Zugleich aber bestimmt diese Annahme durch eine wahrhafte petitio principii unmittelbar schon den Ausgang der ganzen Untersuchung; in der Stellung der Frage liegt unvermeidlich schon die Antwort: wenn du von Trennung und Entgegensetzung ausgehend, auch im weitern Verlaufe die Untersuchung immer mit dieser Annahme fortsetzest, so kann es dich nicht wundern, wenn sie auch in ihrem Resultate nicht aufgehoben, sondern scheinbar bestätigt wird. Die Vernunft, von Anfang an schon dem Seyn entgegengesezt, und mit allen ihren Bestimmungen ihm gegenüber gehalten, kann in Allem, was sie ist, nur gedacht werden als bloß Subjektives, als aus sich selbst demnach einen Schein von Realität erzeugend, für welche sie schlechthin keine Bürgschaft hat, da sie die für sich selbst zeugende Gewißheit des Wissens oder ihr eigenes Seyn als diese Bürgschaft verworfen hat, und sie doch über sich selbst nimmer hinauszugelangen vermöchte in die ihr äußerliche Realität. Dadurch wäre sie aber eigentlich gar nicht mehr als Vernunft anzusehen, als Vernehmen und Bewußtwerden irgend eines Seyns oder

der Realität überhaupt (§. 2.); sie wäre vielmehr ein leeres Sich in sich selbst abspiegeln, ein „wunderbares Reich wunderbarer intellektueller Träume" geworden, wie Jacobi es sehr richtig bezeichnet *).

Zugleich ist es aber der größte Widerspruch, jene ganze Frage in dieser Form als eine zu lösende anzusehen, und sie also zum Gegenstande einer Untersuchung zu machen. Was da nämlich untersuchen soll die Macht und den Umfang der Vernunft, ist selbst diese Vernunft, also in denselben Umkreis eingeschlossen, auf welchen, der Voraussetzung nach, sie als untersuchtes Objekt beschränkt ist: wie könnte nun jene, bloß sich selbst objektivirend, also nur im Reflexe zweiter Potenz stehend, glücklicher über die Scheidung hinüberdringen, die, wie behauptet wird, Vernunft und Ding von einander trennen, um vergleichend und als Drittes über beiden stehend, das Verhältniß beider zu einander und das Wesen dieses der Vernunft äußerlichen Dinges auszumitteln? Auch in zweiter Potenz bleibt sie ja innerhalb der Schranken, die überhaupt in ihrem Wesen liegen sollen, indem sie doch der Form der Vernunft oder des Bewußtseyns sich nicht entschlagen kann. Und so muß, der ganzen Voraussetzung nach, gleich ursprünglich darauf verzichtet werden, durch irgend eine reflektirende Untersuchung der Vernunft das Ding an sich zu erkennen, da sie nicht über sich hinausgelangen, sich selbst von sich ausscheiden vermag. Es wiederholt sich auch hier der oft gesehene Irrthum, daß man nach Mendelsohns

*) Von den göttl. Dingen und ihrer Offenbarung. S. 140.

Worten auf die eigenen Schultern steigen zu können vermeint, um weiter zu sehen; und der bloße Versuch schon, unter solcher Voraussetzung durch Reflektiren jene Frage lösen zu wollen, möchte den Mangel an der nächsten und leichtesten Reflexion verrathen! — Aber wie läßt sich überhaupt diese Ansicht, wenn sie einmal im Einzelnen oder in einem philosophischen Zeitalter Wurzel gefaßt hat, widerlegen? Gerade dadurch, daß man sie durchzuführen sucht, daß man ihre höchste Konsequenz aufweist: denn das wird überhaupt in der Natur des Irrthums und der sich isolirenden Einseitigkeit liegen, daß sie, rüstig verfolgt und auf ihre Spitze getrieben, eben dadurch zu ihrer „Krisis" gelangen, sich selbst aufgeben und in ihr eigenes Gegentheil sich verwandeln müssen. So ist es hier die höchste Konsequenz anzuerkennen, daß, einmal die innere Scheidung von Bewußtseyn und Seyn vorausgesezt, nur das Ich sich selbst als Reales übrig bleibe, während alles Andere, als nur für das Ich seyend, also dem Subjektiven angehörend, zur bloßen Erscheinung wird. Der Philosophirende muß sich gestehen, daß er philosophisch eigentlich nur des eigenen Seyns gewiß seyn könne, wodurch er mit seinem Seyn wie Erkennen, sich unmittelbar auf Null reducirt sieht; also philosophisch sich eigentlich selbst zur absoluten Inhaltlosigkeit und Leerheit herunter gebracht, sein philosophisches Resultat vor sich selbst vernichtet hat: und hier bleibt ihm eben Nichts übrig, als sich zum Gegentheil zu kehren, entweder dem Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseyns zu vertrauen, wodurch er freilich zu philosophiren aufgehört hätte, und zum natürlichen

Menschenverstande zurückgekehrt wäre; oder in der Theorie selbst zu einer andern Grundvorstellung vom Bewußtseyn sich zu erheben, was denn überhaupt der nächste Moment seyn würde, den von hier aus die allgemeine Vernunftentwicklung zu ergreifen hat.

Aber jenes Endresultat ist keinesweges als idealistisches, vielmehr als skeptisches anzusehen; während der wahrhaft wissenschaftliche Idealismus, wie der der Wissenschaftslehre z. B., im Gegentheil als die direkte Widerlegung jener Skepsis begriffen werden muß. Dieser zerstört nämlich durchaus die unbegründete Annahme, von der die Reflexion ausgeht, als sey der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt ein wesentlicher und realer, als walte eine innere Trennung von Wissen und Seyn ob; indem er den vollständigen Beweis führt, daß das Objektiviren selbst überhaupt nur ein nothwendiger Akt des Bewußtseyns in seiner Gegebenheit, also ein aus der Form desselben Stammendes sey. Und so ist denn namentlich in der Wissenschaftslehre dargethan, daß wir die sinnlichen Dinge also anschauen, wie sie an sich sind, daß sich nicht etwa ein unbekanntes „Ding an sich" hinter ihnen nur verberge; daher überhaupt jener ganze philosophische Begriff eines objektiven (dem Bewußtseyn äußerlichen) Seyns nur ein Hirngespinnst der Reflexion seyn möchte: während von der andern Seite Fundamentalsatz der Wissenschaftslehre ist, daß das Bewußtseyn an sich Bild, Schema des Seyns oder des Absoluten sey, das sich also nicht wiederum als ein Objektives zum Wissen verhalten kann, vielmehr als innerlich Eins mit ihm, und in ihm sich

Selbst offenbarend zu begreifen wäre; wodurch denn der wahrhafte Standpunkt der Philosophie unmittelbar hergestellt, und der Beweis, daß das Bewußtseyn die eigentliche Realität allerdings erkenne, gründlich und vollständig geführt ist.

(Sollten wir etwa, wie wir beinahe fürchten müssen, an diesem und dem Vorhergehenden, Manchem etwas Auffallendes und Verwundersames zu behaupten scheinen; so bewiese dies nur, wie wenig eigentlich die große spekulative Entwicklung seit Kant im größern Publikum der Philosophirenden durch ein festes, gemeingültiges Resultat eingegriffen habe, da über jenes Alles seit langer Zeit schon völliges Einverständniß obwalten sollte. Und auch sonst schon kann man sich nicht verwehren, solchen Vermuthungen Raum zu geben, wenn man immer wieder Fragen und Zweifel in Anregung bringen sieht, die nach der bisherigen Entwicklung philosophischer Wissenschaft eigentlich als für immer beseitigt zu betrachten sind. Und dadurch eben vermehrt sich in unsern Tagen die Verwirrung der Philosophirenden in's Unbegränzte, weil die Meisten, gleichsam auf gutes Glück, immer wieder aus sich selbst zu spekuliren beginnen, ohne zu lernen, was ihnen das Zeitalter als Bildungsmittel darbietet, ja ohne sich auch nur historisch orientirt zu haben, was wirklich geleistet worden, und was nicht; — ein Verfahren, das in andern Wissenschaften ohne Weiters zurückgewiesen werden würde).

§. 5.

Es genüge hier, die Beachtung dieser mehr ne-

gativen und abweisenden Sätze zu empfehlen; da der positive Beweis, daß durch die Vernunft oder das Denken gar eigentlich das Wesen der Dinge erkannt werde, — welcher als die Gegensätze tilgend, nicht bloß abweisend, sondern einigend und versöhnend wirken müsse — allerdings nur in einer erschöpfenden Theorie des Bewußtseyns geführt zu werden vermöchte, die wir an einem andern Orte versuchen werden. — Es ergiebt sich hieraus überhaupt der wissenschaftliche Standpunkt gegenwärtiger Schrift, daß sie, auf kürzestem Wege ein bestimmtes Ziel zu erreichen wünschend, Vieles aus dem anderweitigen Zusammenhange philosophischer Wissenschaft entlehnen und voraussetzen muß, dem sie hier nur durch seine Stellung und durch sonstige Erläuterungen und Expositionen, die sie der eigenen Erwägung des Lesers empfiehlt, keinesweges aber durch streng dialektische Begründung seine Anerkenntniß verschaffen kann.

---

§. 6.

Die allgemeinste Form der einzelnen Dinge (§. 2.) ist, daß sie Werdende sind, daß sich ein stetiger Uebergang aus einem Zustande in den andern, ihrem innern Wesen entsprechend, an ihnen offenbart; auf die Art demnach, daß das Nachherige insgesammt in dem Vorhergehenden bedingt, d. h. in ihm vorausenthalten, oder vorgebildet sey, wonach es nur ein solches bestimmtes, keineswegs das entgegengesezte oder andere, seyn kann; daß also im eigentlichen Sinne eine Entwicklung aus sich selbst an den Dingen statt findet.

§. 7.

§. 7.

Dieß auf die Einzelnen bezogen, läßt uns an jedem derselben sein Entstehen (aus einem Andern), in welchem wie in einem Keime alle künftigen Entwicklungen desselben präformirt sind; einen Gipfel der Entwicklung, (Akme) worin die Anlage seines ersten Entstehens vollkommen entfaltet ist; und ein Uebergehen in Anderes, demnach das Vergehen des Einzelnen als diesen, unterscheiden. Nach einer schärferen Bestimmung jedoch durchdringen sich vielmehr diese drei Gegensätze in jedem einzelnen Momente des Werdens: das Entstehen dieses einzelnen ist in anderer Rücksicht das Vergehen seines Vorausgegebenen als der Bedingung desselben; so wie zugleich in diesem Vergehen sich der treibende Keim eines andern entfaltet; dennoch ist umgekehrt jeder dieser Momente wiederum die Akme und Vollendung irgend eines früher präformirten Zustandes: so daß alle drei Momente überall in absoluter Untheilbarkeit sich durchdringen, und die Hervorhebung eines einzelnen von ihnen als des charakteristischen sich immer nur nach dem relativen Gesichtspunkt entscheidet, aus welchem man die allgemeine Entwicklung überblickt. — Genauer ist es demnach vorerst zu sagen, daß eigentlich kein Entstehen und Vergehen des E i n z e l n e n, vielmehr überhaupt nur ein W e r d e n, ein absolutes U e b e r g e h e n von Moment zu Moment gesezt sey.

§. 8.

Dadurch verschwindet aber das E i n z e l n e, als besonderes Daseyn, als endliches „Ding"; (§. 2—7.)

— es wird vielmehr begriffen als vorübergehender Moment des allgemeinen Werdens.

§. 9.

Bis so weit geht, wie es scheint, die Betrachtung ohne Schwierigkeit vorwärts. — Wir können diesen Proceß ewigen Werdens, insofern er das Einzelne, (Endliche, §. 8.) umschließt, und es in die eigene Allgemeinheit versenkt, als den gesetzlichen Verlauf (§. 7.) alles Endlichen bezeichnen. Und so wäre nach dem Bisherigen eben jenes Gesetz, die ewige Nothwendigkeit des Werdens, das einzig und wahrhaft Seyende, in welchem alles Einzelne, als die bloßen Momente desselben, untergeht und verschwindet. Es ist dabei völlig gleichgültig, ob man jene Nothwendigkeit ewigen Werdens als Gott, Absolutes, unbedingtes Seyn, oder wie sonst bezeichne; wesentlich ist, daß unter jener Bezeichnung nur nicht mehr als das Angegebene verstanden werde.

§. 10.

Es ist nicht zu läugnen, daß einige Philosophien in jener Abstraktion allerdings den lezten Aufschluß und die höchste Wahrheit erfaßt zu haben meinen: ihnen ist der ganze Verlauf der Dinge in der That nur dies absolute Verlaufen, daß Sichauflösen erscheinender endlicher Gegensätze, deren immer neue in ewigem Wechsel einander gegenüber treten, um durch sich selbst wieder unterzugehen; — ein ewiges Wellenschlagen, bloß damit überhaupt Bewegung sey. — Wir unseres Theils können jedoch in dergleichen allgemei-

nen Betrachtungen so wenig die höchste Wahrheit finden, daß wir vielmehr solche Aufschlüsse, wie: „das Absolute sey das ewige Werden, welches alle Dinge aus sich hervorrufe und wieder untergehen lasse in sich" u. s. w. — für höchst dürftig und im wörtlichsten Sinne für oberflächlich erklären müssen.

§. 11.

Zunächst nämlich entwickelt sich im Werdenden nicht Nichts, sondern Etwas, überhaupt ein Inhalt: es ist ein Positives, ein inneres Princip in ihm lebendig, das es unter den möglichen Gestaltungen gerade dieses Einen, als des allein nothwendigen, (seinem innern Wesen entsprechenden; §. 6.) zutreibt: es ist nicht ein Werdendes überhaupt, sondern dies bestimmte Werdende. — Jenes innerlich gestaltende Princip alles Werdenden demnach enthält unmittelbar und ursprünglich in sich vereinigt, was am Werdenden selbst erst in successiver Entfaltung hervortreten kann. Es ist im Werdenden, aber dennoch vor ihm, ein ihm Jenseitiges, oder das Seyende in ihm; denn es ist selbst die ewig hervortreibende Schöpferkraft desselben, das innere Princip alles Werdens. An sich selbst also dem Werden und Wandel schlechthin entnommen, da vielmehr alles Wandelnde und Werdende aus ihm stammt, ist es das Ewige und Unwandelbare; eben so im Werden nicht erst sich vollendend oder an Realität sich mindernd, ist es zugleich als das Allvollkommene, schlechthin in sich Vollendete zu denken.

Die Philosophie hat es von jeher die ewige

Idee der Dinge genannt. — Daß indeß die ewige Idee des werdenden Wirklichen oder (nach §. 6.) des Wirklichen schlechthin, in sich Eins und untheilbar — demnach die absolute Idee sey; — dies liegt nach dem gegenwärtigen Zusammenhange bereits in der Voraussetzung des §. 2.: dort wird davon ausgegangen, daß das Wirkliche Universum sey, daß Ein Princip, Ein Gesetz, — Eine absolute Idee demnach — die unendliche Mannichfaltigkeit der Dinge umfasse und beherrsche.

§. 12.

Die absolute Idee aber, wie sie an sich ist und in ihrem Wesen, ist schlechthin auch im Werden, und das Werdende selber: oder sie bestimmt sich selbst dazu, das Werdende zu seyn, — Indem sie daher ihr Wesen dem Werden dahingiebt, und in dieser Form successiv entfaltet (§. 11.), was sie an sich schon ist, macht sie dies Werdende überhaupt zu ihrem Gleichnisse, zum vollendenten Abdruck von sich selbst. — Insofern wir aber alles Wirkliche als Werdendes begriffen, (§. 6.), und im Werdenden lediglich die Idee sich darstellt, (§. 11.); so ist die absolute Idee selbst überhaupt als alles Wirkliche zu begreifen, und ihr An sich (ihr Wesen) stellt eben im Wirklichen sich ohne Rückhalt dar.

Wie vermag jedoch ihr An sich im Wirklichen ein Werdendes (§. 11.) zu seyn? — Nur dadurch, daß dasjenige, was dort in ursprünglicher, zumal gesezter Einheit ist, im Wirklichen überhaupt in die Mannigfaltigkeit gesonderter Momente

auseinander tritt. Die Idee, indem sie im Werden sich verwirklicht, breitet in successiver Sonderung und Entfaltung auseinander, was ursprünglich in ihr als absolute Einheit ist: die Idee als Werdende ist Mannigfaltigkeit, die dennoch in sich die Einheit trägt. — Nur so ließe sich die nächste Frage lösen, wie das An sich und die Einheit der Idee überhaupt ein Werdendes zu seyn vermöge.

§. 13.

Die absolute Idee demnach, indem sie Eins und innerlich untheilbar ist, hat in dieser Einheit die ewige Ruhe ihres Seyns: als Einheit ist sie (§. 11.) das Nicht-Werdende. Indem dies aber nicht ihre ganze Wirklichkeit ist, indem sie vielmehr eben so unmittelbar den Gegensatz jener Einheit in sich trägt, hat sie im Werden, als diesem ursprünglichen Gegensatze, die ewige In-sich-Bewegung durch ein Mannigfaltiges hindurch. — Weder Dies noch Jenes für sich wäre daher ihr ganzes Seyn, — weder die zerfließende Bewegung, noch die starre Ruhe, — sondern die absolute Wechseldurchdringung beider: als Einheit ist die Idee eben so sehr die Mannigfaltigkeit des Werdens, wie das Werden in all seiner Mannigfaltigkeit nur die Einheit darstellen kann.

Mannigfaltigkeit aber, die in sich Einheit darstellt, ist ein innerlich Verbundenes integrirender Theile, ist das Viele als lebendiges Ganze, ist, was uns mit: „Organismus, organischer Einheit" u. s. f. zu bezeichnen erlaubt sey. Und so ist die Idee, indem sie ihre innere Einheit (ihr Wesen) im

Werden darstellt (§. 12.), wesentlich eine sich selbst organisirende; d. h. sie legt in der Vielheit gesonderter Momente und Beziehungen auseinander, was sie in sich ursprünglich als Einheit ist. Ihr Wesen demnach, indem es im Werden sich verwirklicht, ist selbst diese organische Einheit gesonderter Momente, die eben deßhalb dennoch auf sich selbst sich beziehen (sich integriren), d. h. nur jene Einheit in sich darstellen.

§. 14.

Aber — um noch besonders hervorzuheben, was als unmittelbare Konsequenz obiger Sätze von selbst sich ergiebt, und nur der Folge wegen ausdrücklich bemerkt wird: — das Werden, als Princip des Mannigfaltigen in der Idee, wurde der Gegensatz genannt gegen ihre ursprüngliche Einheit (§. 13.): darum ist es jedoch keineswegs zu fassen, als ein von Außen ihr stammender Gegensatz, ein besonderes Princip neben ihr, gleichsam ein ihr vorausgegebenes Element, ein Stoff, (der Materie der Alten gleich,) der, schon ursprünglich der Idee nicht entsprechend, ihre innere Einheit in ein Vielfaches zerschlägt: es ist nach dem gegenwärtigen Zusammenhange vielmehr der Gegensatz ihres eigenen ursprünglichen Seyns, ein selbstgegebener an der Idee. Sie ist, als das sich Verwirklichende, unmittelbar selbst das Werdende; und ein besonderes Princip neben und außer ihr anzunehmen, wäre überhaupt ein Widerspruch, da die absolute Idee als sich verwirklichende, eben alles Wirkliche ist (§. 12.):

sie hat aber keine andere Wirklichkeit, als die im Werden ewig sich erfüllende.

Da nun am Werdenden ohne Zweifel das Princip der einzelnen (endlichen) Dinge (§. 8.) gefunden ist; so wären diese Endlichen, in ihrer äußerlichen Sonderung und Geschiedenheit dennoch gerade die Eine in ihnen sich verwirklichende Idee: ihr Wesen thäte sich in ihnen, als dem Werdenden, vollendet und ohne Rückhalt kund.

§. 15.

All jene verschiedenen Beziehungen bedürfen jedoch noch schärferer Sonderung:

1) Jenes Einzelne zunächst ist ein Etwas, somit zufolge seines unmittelbaren Begriffes überhaupt ein qualitativ Bestimmtes, anderm Bestimmten gegenüber. Es ist ein Die's, entgegengesezt allem andern Dies, — oder allgemeiner — es ist Anderes gegen Andere. Und so läßt sich das Verhältniß der Einzelnen zu einander vorerst überhaupt als äußere Entgegensetzung, als negative Wechsel-Beziehung fassen.

2) Indem sie jedoch wie Andere gegen Anderes sich verhalten, sind sie bestimmter vielmehr als gegenseitig sich ergänzende, als durch den Gegensatz ihres Inhalts sich integrirende zu denken. Ihr Verhältniß ist entwickelter also das — gegenseitigen Bedingens: sie stehen demnach vielmehr in positiver Wechsel-Wirkung mit einander.

3) So ist nichts Einzelnes in dem ganzen Umfange dieses Verhältnisses, das nicht theils Bedin-

gendes wäre für alle übrigen, das also als vernichtet oder nicht seyend gedacht, dadurch auch die Existenz aller übrigen aufheben würde; theils nicht wiederum die Bedingung seiner selbst von den übrigen zurückempfinge: Nichts demnach, das, so wie es selbst in seinem Seyn oder Nichtseyn bedingend wäre für alle übrigen, nicht ebenso auch durch Vernichtung derselben oder eines Einzelnen von ihnen, als in der Bedingung des eigenen Seyns verlezt betrachtet werden müßte. Schlechthin nur durcheinander sind daher Alle, wie jedes Einzelne gesezt, oder ihr Verhältniß ist das — absoluter Wechsel-Bedingung.

So ist das Einzelne absolut, wie das Ganze und durch das Ganze; denn es trägt alle Beziehungen desselben in sich, es stellt, wie in einem Spiegel, in sich selbst das Ganze dar. Würde daher ein Einzelnes als nicht seyend oder aufgehoben gedacht, so müßte daraus das Aufgehobenseyn aller übrigen oder des Ganzen folgen.

4) So kehren die Einzelnen durch ihren eigenen Begriff zum Ganzen, oder in die Einheit zurück, indem sie an sich selbst diese Einheit darstellen. Als gegenseitig sich setzende und bedingende sind sie die Totalität innerlichen Eins- und Zugleichseyns, — in sich gegründeter und aus sich selbst sich zeugender Organismus (§. 13.); und so fiele der Begriff jener Einheit, zu welcher die Einzelnen sich selbst verbinden, unmittelbar zusammen mit dem Begriffe der absoluten Idee, die als Einheit zugleich in die Mannigfaltigkeit gesonderter Momente sich scheidet: dort wäre nur das Mannigfaltige in die Einheit zurück-

kehrend, hier die Einheit in Mannigfaltigkeit sich sondernd gedacht.

5) Die Idee ist daher vielmehr diese Mannigfaltigkeit absoluter Wechsel-Bedingungen selbst, dadurch, daß sie die absolute Einheit ist: denn diese ist überhaupt nicht als abstraktes Eins zu denken, innerlich entgegengesetzt dem Vielen und Mannigfaltigen, sondern als schöpferische Einheit, die zu diesem Gegensatze des Vielen in sich selbst sich öffnet und dazu sich ausfüllt. Die Mannigfaltigkeit, die Sphäre, in die das Einzelne fällt, ist daher gerade die verwirklichte, dargestellte Idee selbst, an der diese ihre unvertilgbare Einheit offenbart und durchführt.

So ist auch jedes Einzelnste und scheinbar Geringste nicht losgerissen von jenem innern Bande, das die Mannigfaltigkeit aller Dinge einigt und umschließt; es ist vielmehr auch dieses ein organischer Theil derselben, gesetzt durch die absolute Idee, und von ihrer Einheit getragen. Es vermöchte also auch nicht aufgehoben zu werden, ohne sie selbst, die absolute Idee, und ihre Einheit als aufgehoben denken zu lassen. —

Auch das Einzelne daher, als durch die absolute Idee gesetzt, kann überhaupt nicht gedacht werden als entstehend in ihr; denn sonst entstände zugleich ihre innere Einheit, jene absolute Wechsel-Bedingung, (§. 15, 3.), in der das Einzelne wie das Ganze absolut gesetzt ist, — oder: die absolute Idee selbst entstände erst. Und eben so wenig kann das Einzelne als vergehend gedacht werden, indem dadurch jene Wechsel-Bedingung gleicher Weise als ver-

gehend, oder die absolute Idee selbst als aufgehoben gedacht werden müßte.

Da nun das Einzelne, dadurch, daß es ist, unmittelbar durch jene Wechsel-Bedingung, oder in der absoluten Idee gesetzt ist, außer derselben aber Nichts zu seyn vermag, so kann demnach überhaupt nichts Einzelnes als entstehend oder vergehend gedacht werden, indem dies Entstehen und Vergehen nur innerhalb der Idee zu denken wäre; d. h. es entsteht oder vergeht überhaupt Nichts. Es wäre dies vielmehr ein Widerspruch, völlig demjenigen gleich, die absolute Idee zugleich als seyend und als nichtseyend zu denken, indem, wie nachgewiesen, jenes eigentlich nur dieses bedeuten könnte.

§. 16.

6) Sollte nun dennoch die Genesis in der Sphäre des Einzelnen nicht aufgegeben werden; so wäre dieselbe nur so mit dem Wesen der absoluten Idee auszugleichen, wenn gezeigt werden könnte, wie im Uebergehen ihrer einzelnen Momente in einander, — in dem also, was wir vorher das Entstehen und Vergehen des Einzelnen nannten, — eigentlich Nichts an der Idee entstände und verginge, daß vielmehr die Idee, ewig und unwandelbar an sich, ihre Momente gleich ursprünglich als übergehende setzte; wodurch zugleich der frühere Satz, daß die absolute Idee im Werden sich verwirkliche, erst seine wahre Bedeutung und seinen eigentlichen dialektischen Zusammenhang bekäme mit dem Begriffe der absoluten Idee. — Das Einzelne wäre an sich nichts mehr, als ein Moment ih-

res absoluten Uebergehens, und darin, in diesem ewigen Setzen und Wiederaufheben hätte jene ihr vollendetes Daseyn, ihre unmittelbare Wirklichkeit ausgesprochen. — So entsteht und vergeht das Einzelne nicht eigentlich, weil es ein Einzelnes in wahrhafter Sonderung und Eigenheit gar nicht giebt. Es erscheint nur als Einzelnes im ewigen Processe der Idee, die, den Gegensatz von Anderm gegen Anderes in sich setzend, unmittelbar ihn wiederum in sich aufhebt, um durch dies Aufheben selbst einen neuen hervorzurufen, der abermals überwunden wird, und so fort ins Unendliche. — Der absolute Wechselproceß des Setzens im Aufheben und des Aufhebens im Setzen ist für die philosophische Betrachtung gänzlich verschwunden.

Es ist zuzugeben, daß hieran zunächst ein festes Resultat spekulativer Erkenntniß gewonnen zu seyn scheint. Die ewige Idee, als das Wirkliche und alles Wirkliche, hat sich in der That mit dem Endlichen versöhnt, indem sie die Form desselben in dem eigenen Begriff aufgenommen. Als Wirkliche macht sie sich selbst zum Bestimmten, zum Dies gegen Jenes; aber alles Dies ist ein Vergängliches, ein vorübergehender Moment an der Idee selbst, die in diesem ewigen Processe des gesetzten und aufgehobenen Gegensatzes ihre ewige Einheit eben offenbart. (Wir können zugleich hinzusetzen, daß wir auch in historischer Rücksicht dies für das eigentliche Ergebniß des bisherigen Philosophirens halten.)

7) Näher erwogen, scheint darin jedoch ein anderer dialektischer Moment noch nicht zu seinem vollen

Rechte gelangt, die Untersuchung also überhaupt in jenem Resultate noch nicht abgeschlossen zu seyn. — Die Idee, als Sich-Bestimmende, als überhaupt sich machend zu Bestimmtem, ist ewig, in diesem Bestimmten selbst aber endlich; denn es ist dies nur ein vergänglicher übergehender Moment in derselben. — So ist, wenn wir uns vorgreifend einen spätern Begriff hier schon aufnehmen dürfen, die Individualität auf diesem Standpunkte noch nicht zu ihrer rechten Bedeutung gekommen: denn nach dem Bisherigen ist eigentlich gar kein Individuelles, indem alles Einzelne nur erscheint und wieder verschwindet im allgemeinen Processe der Idee. — Und in dieser Wendung der Spekulation glauben wir eine harte Einseitigkeit und einen tiefgreifenden Mangel derselben zu erkennen, der besonders auch für die höhern Lehrer der Religion und Sittlichkeit schwerverletzend wirken mußte. (Vergl. auch im Folgenden die Note zu §. 20.) Die schlechte, negative Endlichkeit (des empirischen Bewußtseyns) ist freilich hier für immer spekulativ überwunden, und dies macht die positive Seite jener Lehre aus: aber die Idee erscheint hier noch nicht als lebendiger Gott, sich offenbarend in den ewigen Gestalten innerer Eigenthümlichkeit, in der Welt freier Geister. Es ist jenes noch ein Naturgott, keinesweges ein sittliches, heiliges Wesen, am wenigsten Der, welchen das Christenthum uns verkündigt. — Ist dies mehr oder minder deutlich, zunächst als Protestation des Gemüths und des Glaubens gegen jene Lehre ausgesprochen worden; so bleibt es eben einer fernern Entwicklung der Spekulation überlassen, auch diese Einsei-

tigkeit aufzuheben, und das Gemüth endlich vollkommen mit jener zu versöhnen. —

8) Die Idee ist das schlechthin Schöpferische: wir haben in ihr überhaupt einen unendlichen Reichthum innerer Bestimmtheit erkannt. So breitet sie, sich verwirklichend, in den Unterschied entgegengesetzter Momente auseinander, was sie an sich als Einheit ist, dennoch jene innere Einheit an ihnen bewahrend und bestätigend. Die Einheit selbst also theilt sich in diese Unterschiede, und sie wäre nicht Einheit der schöpferischen Idee, wenn sie nicht auch diese unendliche Fülle wäre. Es ist die absolute Form der Idee, schlechthin sich dirimirende zu seyn, indem dennoch diese Gegensetzung ihre Einheit nicht aufhebt oder zerstört, sondern gerade sie erscheinen läßt, und zu ihrer Offenbarung bringt. — Ausdrücklich also ist der Gedanke abzuhalten, daß etwa die Einheit sich verlöre in der lebendigen Gegensetzung, die sie aus sich hervorruft, daß sie, gleichsam um das verlorene Gleichgewicht wieder herzustellen, diesen Gegensatz wieder in sich zurücknehmen müsse durch Hervorrufung eines neuen u. s. w., — ein ewig alternirender Kampf zwischen Einheit und Uneinheit —: vielmehr so wäre das Verhältniß zu fassen, daß diese Gegensätze selbst das innere Wesen der Idee, die lebendige Fülle ihrer Selbstverwirklichung darstellten, daß sie integrirende Theile — die Selbsteintheilung derselben in ihrer ewigen Einheit wären, (gleichsam der unvergängliche Leib der Idee.)

Inwiefern nun ließe sich jener Proceß des Uebergehens durch Gegensätze, jenes Setzen und Auf-

heben derselben damit vereinigen? — An sich ist die Idee das Ewige, denn sie ist das Absolute; ursprünglich demnach ist schon in ihr die Negation aller Genesis gesetzt; die Kraft ihres Seyns stammt aus ihr selber, und so ist sie schon ursprünglich und ohne Rückhalt, was sie zu seyn vermag. Wäre ein Werdendes in ihr, so könnte dies eben darum nicht durch sie selbst seyn, sondern durch Anderes. Etwas außer ihr bestimmte sie, und ihr Charakter als Absolutes wäre aufgehoben. — So coincidiren vielmehr, nach dem gewöhnlichen Ausdrucke, Möglichkeit und Wirklichkeit schlechthin in der absoluten Idee, und was jene umfaßt, ist auch in dieser unmittelbar gesetzt. Ein Uebergehen in ihr zu Anderm und ewig Anderm, was sie zwar der Möglichkeit nach wäre, der Wirklichkeit nach erst würde, steht demnach schlechthin im Widerspruche mit ihrem Wesen, als dem Absoluten.

9) Aber — wird erwiedert — indem die Idee den Proceß des Setzens und Aufhebens von Gegensätzen in sich entwickelt, sind jene nur das Wandelnde, während sie selbst in sich das Ewige bleibt, während die Summe ihres Daseyns gleichsam in alle Unendlichkeit hin dieselbe ist; und eben darin ist sie ewige, daß sie ewig wandelnde ist. — Eben hieran aber wird der Widerspruch einleuchtend, der aus der Vereinigung des schlechthin sich Widerstrebenden entsteht! Jener einzelne Moment im Absoluten, der als übergehender (endlicher) gesetzt wird, — ist er überhaupt gesetzt durch das Wesen des Absoluten, ist er aufgenommen in seine ewige Einheit, die in sich selbst den Reich-

thum unendlicher Gegensätze trägt; so ist er ewig und absolut wie diese, denn er ist integrirender Theil derselben (§. 15, 3. 5. §. 16, 8.), und es wäre Widerspruch, ihn als endliches und übergehendes zu fassen: ist er aber nicht gesetzt im Wesen des Absoluten, also nicht in jene Einheit aufgenommen; so vermöchte er auch nicht zu seyn in ihm, weder als Endliches noch als Ewiges, und es ist Widerspruch, ihn überhaupt nur als Existirendes zu denken. — So kann sich jener Proceß des Endlichen gleich ursprünglich nicht entwickeln im Absoluten, indem das Endliche überhaupt das durchaus seinem Seyn Unangemessene, das auf unendliche Art (toto genere) von ihm Verschiedene bleibt. Es ist eine direkte Einheit beider gar nicht zu denken, weil, was im Absoluten und durch dasselbe gesetzt ist, eben darum die Negation in sich enthält alles endlich-Uebergehenden — daher wiederum, was endlich-Uebergehend ist, schlechthin Negation des Absoluten ist, d. h. außerhalb seines Seyns fällt. — So muß die Vermittlung, die sich auf dem vorhergehenden Standpunkte zwischen dem Absoluten und Endlichen zu ergeben schien, hier wieder zurückgenommen werden: beide Begriffe sind hier noch in strenger Gegensetzung auseinander zu halten, und erst die fernere Untersuchung kann ihr Verhältniß, durchbildeter und entwickelter, wieder herstellen. Der dialektische Schein aber, wodurch auf dem vorigen Standpunkte jene Einheit und Durchdringung von Ewigem und Endlichem erreicht seyn sollte, beruht wesentlich auf folgender Beweisführung: Das Absolute ist schlechthin die Wirklichkeit, oder alles Wirkliche. Nun

ist aber (thatsächlich) das Endliche und Werdende; sonach ist das Absolute selbst das Werdende. Und so wird, statt einer dialektischen Entwicklung aus dem Begriffe des Absoluten, nur zufolge eines allgemeinen Postulats aus jener Thatsache, der Proceß des endlichen Entstehens und Vergehens unmittelbar in das Absolute hineinversetzt; und, dies einmal zugestanden, ist es dann freilich vollkommen konsequent, denselben als ewigen und unendlichen zu fassen: d. h. es läßt sich hier niemals ein Punkt angeben, in dem sich zuerst das Ewige in das Endliche hinübergesetzt hätte, wo es Endliches geworden wäre, sondern die unendliche Reihe des Endlichen macht seine Ewigkeit aus, und so scheinen beide Gegensätze hierin zu vollkommner Versöhnung gelangt: eine Lehre, wie sie unter der angegebenen Voraussetzung völlig konsequent und scharf bestimmt schon bei Spinoza sich findet. (Ethic. P. I. Prop. 21 — 23.)

10) Ihr sagt indessen — und dies ist die letzte Form, die jene Vermittlung zwischen dem Endlichen und Absoluten annehmen kann —: „Das Einzelne ist in Gott, und ewig gleich Ihm; dies aber nur ideeller Weise: denn als Einzelnes fällt es nothwendig in das Verhältniß endlicher Relationen, in die Sphäre von Ursache und Wirkung; es ist bedingt durch andere Einzelne, und bedingt selbst hinwiederum. Zu seiner realen Verwirklichung also bedarf es der Voraussetzung seiner einzelnen Ursache, die wieder als Einzelnes ihre Bedingung in der unendlichen Reihe einzelner Vorbedingungen hat. So kann es nur entstehen aus seiner Ursache und übergehen in seine Wirkung;

und dieser Proceß unendlicher auseinander sich entwickelnder Bedingungen ist die ewige Form des Absoluten: es macht sich nicht zu diesem einzelnen Bedingten, vielmehr steht es mit diesem als Einzelnem in gar keinem direkten Verhältniß, sondern die ganze Unendlichkeit derselben macht das Seyn des Absoluten aus; und nirgend kannst Du in Ihm eine erste Bedingung finden, die nicht selbst wiederum bedingt wäre, oder ein letztes Bedingtes, das nicht selbst zugleich Bedingendes würde." —

Hier begegnet uns indeß nur dasselbe absolute Postulat, das wir schon im Vorigen fanden, und es ist eigentlich die gleiche Argumentation, nur anders ausgedrückt. Einmal nämlich angenommen im Absoluten jenes Entstehen des Einzelnen aus seiner einzelnen Bedingung, ist dieser Proceß auch als schlechthin ewiger in ihm zu erkennen. — Aber jene Annahme eben, das übrigens also erst dialektisch zu Erweisende, widerspricht dem Begriffe des Absoluten: Ihr setzt nur voraus, daß jede einzelne Bedingung des Einzelnen selbst werden müsse, um auch sein Werden zu bedingen; aber keine derselben wird, weil überhaupt Nichts erst werden kann im Absoluten, sondern eben so wie sie (auch von Euch) ideal als ewig gesetzt sind im Absoluten, ist es auch ihre Realität, weil überhaupt eine Trennung zwischen Idealem und Realem (Möglichkeit und Wirklichkeit) in Ihm nicht mehr gefunden wird. — Die Wirklichkeit des Absoluten bedarf seiner Idealität nicht erst nachzueilen, im ewigen Bestreben gleichsam dieselbe einzuholen, ohne doch je es ganz zu können, — im stets misglückenden Versuche,

ganz und aus voller Kraft sein Daseyn zu erfüllen —: eine Form der Existenz, die man selbst für das endliche Geschöpf zu ärmlich finden sollte, und die gar eigentlich das Princip der gefallenen Wirklichkeit, der Krankheit und Unseeligkeit des Daseyns in das höchste Wesen hineintragen würde.

11) Und so kehren wir zu dem ursprünglichen Begriffe des Absoluten, zu seiner tiefsten unvertilgbaren Anschauung zurück: daß Es, als das Allseelige, in sich Genugsame, schlechthin das Wandellose sey; und was wir am Endlichen als Geschiedenes auseinanderzuhalten gewohnt sind, ist in Ihm eben als ewige Einheit zu setzen. Sein Vermögen ist schlechthin gleich seiner Wirklichkeit, sein ewiges Wollen thut sich selbst ewig Genüge: und so ist Nichts im Absoluten, was erst zu entstehen vermöchte, oder vergehen könnte, was Es in der klaren Ruhe des eigenen Seyns nicht ewig genösse. Es ist überhaupt kein Werden in Ihm, auch kein ewiges Werden, — welches Alles, als das Princip der Negation und Verendlichung, im Absoluten schlechthin verschwindet: (eben so wenig wie das reine Licht, die farblose Klarheit, seinen Gegensatz, die Finsterniß, das Element der Trübung oder des Wechsels der Farben in sich zu tragen und aus sich zu erzeugen vermöchte.)

Aber in dieser wandellosen Ewigkeit ist das Absolute eben so sehr die unendliche Fülle innerer Positionen. Es ist der Urquell aller Wirklichkeit, und ihre unendliche Bestimmtheit ist eben die Seinige, aus seinem Wesen stammende. Aber sie ist getragen von seiner ewigen Einheit, drum ist sie selbst als ewige

gesetzt; und das Absolute, als die Idee, ist eben vielmehr die Unendlichkeit bestimmter Ideen in ewiger Einheit. — So giebt es vor Gott keine Zeit, noch zeitliche (verfließende) Dinge, sondern ruhende Ewigkeit; und wenn die Trivialen darin einen Mangel in Gott finden könnten, daß Er nicht auf ihre endliche Weise die Dinge zu erkennen vermag, so mögen diese bedenken, daß die Zeit im Folgenden selbst nur als die Erscheinung der ruhenden Ewigkeit, als umschränktes Bild derselben sich ergeben wird, daß jenes daher eben so viel heißen würde, als wenn man den Sinn des Gesichts darum für mangelhafter halten wollte, als den des Gefühls, weil jener mit ungetheiltem Blicke die Umgränzung des Körpers auffaßt, während dieser nur im successiven Umfassen sich ein Bild derselben erzeugen kann.

12) Indeß ist auch hier das Absolute nur noch auf abstrakte Weise aufgefaßt. Wir erkannten in Ihm die Fülle unendlicher Positionen, den Reichthum aller Bestimmtheit Aber noch nicht hätte diese Bestimmtheit für uns eigentlichen Inhalt bekommen, sie hätte sich noch nicht in concreter Wirklichkeit offenbart. Erst durch diesen Fortgang könnte auch die Spekulation concreten Inhalt gewinnen, und ihre abstrakte Erkenntniß an der bestimmten Wirklichkeit durchführen und bewähren: die absolute Idee müßte auch für die Erkenntniß in den Reichthum ihrer bestimmten Ideen auseinandertreten, d. h. die Dialektik ihres Wesens bis zu dem Punkte fortsetzen, wo sie durch sich selbst die Bestimmtheit concreten Inhalts gewinnt, wo sie es bewährt, das Wirkliche zu seyn, indem es aus ihr

3 *

begriffen wird. Besonders für den Standpunkt gegenwärtiger Abhandlung käme es darauf an, diesen Fortgang zu gewinnen, indem hier nicht theoretische Philosophie überhaupt, (die Idee in ihrer abstrakten Allgemeinheit,) sondern ein bestimmter Theil philosophischer Betrachtung (die Idee in einer ihrer concreten Gestaltungen) dargestellt und abgehandelt werden soll. — Immer bleibe jedoch — was wir ausdrücklich hervorheben — auch im Concreten die absolute Idee das einzige Element unserer Untersuchung, und wie diese auch in's Besondere gehen möge, immer muß dies Besondere selbst aus der Allgemeinheit derselben entwickelt seyn.

In dieser Beziehung fassen wir zu künftigem Gebrauche das bisherige Ergebniß in kurze Sätze zusammen: Die absolute Idee ist, und ist alles Wirkliche: als absolute jedoch ist sie ewig, mit strenger Negation alles Werdens und Wandels in ihr. Wäre nun dennoch Etwas in dieser Form — als entstehendes und vergehendes — wirklich; so wäre es nicht in und durch die absolute Idee, es fiele als solches schlechthin außer den Umkreis ihres Seyns. — Da aber außer (praeter) dem Seyn der absoluten Idee Nichts ist; so ist überhaupt Nichts, was da entstehen oder vergehen könnte: diese Form des Seyns hat sich als eine schlechthin widersprechende ergeben.

§. 17.

Wir vermuthen, daß die bisherige, zunächst nur dialektische Erörterung (§. 6 — 16.) für manche Leser

vielleicht einige Dunkelheit behalten möchte, den Meisten aber wohl das letzte Resultat auffallend und Widerspruch erregend seyn werde. — Dies vorerst bei Seite gesetzt, erinnern wir Jene nur, daß wir hier zuerst von der uns vorbehaltenen Erlaubniß Gebrauch machen, für den bestimmten Zweck unserer Abhandlung aus dem allgemeinen Zusammenhange dialektischer Wissenschaft einzelne Sätze für ein gewisses Resultat hervorzuheben, die außerhalb jener Wissenschaft und ohne einige Vorübung in derselben freilich nicht ganz verständlich werden können: es genüge ihnen indeß die Versicherung, daß sie für den Kundigen in Beziehung auf jenes Resultat hier so weit ausgeführt sind, als es zur Prüfung desselben nöthig schien. Was sodann das Auffallende des letzten Ergebnisses betrifft, so wird es dies nur darum, weil die Erfahrung ihm zu widersprechen scheint, die gerade Entstehendes und Vergehendes als das einzig Wirkliche uns aufweist. Doch wird sich dadurch die Spekulation nicht abhalten lassen, das streng Gefolgerte wirklich folgen zu lassen, da es vielmehr ihre Aufgabe ist, auch die Erfahrung in ihren Elementen zu durchdringen und abzuleiten; und diese daher gar nicht die Bedeutung eines absoluten Faktums oder einer unbedingt gültigen Instanz für sie bekommen kann, die gegen die Kraft ihrer eigenen Evidenz in Anschlag zu bringen wäre. Noch mehr aber muß daran erinnert werden, daß die Untersuchung bei jenem Resultate noch nicht abgeschlossen sey, daß der fernere Verlauf also allerdings eine Versöhnung zwischen Spekulation und Erfahrung zu Stande bringen könne, die freilich hier noch in schneidendem Widerspruch auseinander treten.

Wesentlicher ist folgende Bemerkung: Wir haben im Vorigen die absolute Idee als das sich Organisirende erkannt, d. h. sich setzend als Mannigfaltigkeit in absoluter Einheit: so scheint auch der concrete Begriff des „belebten Organismus“ (des individuell Lebendigen) hiernach nur als Gleichniß, Abbild der Idee gefaßt werden zu können, — oder als die Idee selbst in concreter, unmittelbarer Gestalt; denn er ist, auch nach seinem empirischen Begriffe gefaßt, Einheit, die sich als Mannigfaltiges integrirender Theile darstellt, oder Einheit in Mannigfaltigkeit realisirt. Aber auch hieran tritt derselbe Widerspruch zwischen Begriff und Wirklichkeit hervor, der so eben in seiner höchsten Allgemeinheit ausgesprochen wurde. — Lebendiger Organismus nämlich ist wesentlich Einheit, die sich darstellt als Mannigfaltiges, aber noch mehr — die sich herstellt (reproducirt) aus dem Mannigfaltigen eines ihm vorausgegebenen Stoffes. Der Proceß des Lebens, auch auf seinen niedersten Stufen, ist nur der, das Aeußerliche sich anzueignen, (die Assimilation,) um aus ihm das eigene Selbst immer wiederherzustellen: es zieht durch seine Organe das Fremde in sein Centrum hinein, es bewältigend und zum Eigenen machend, und ergänzt sich selbstschöpferisch aus dem ihm Vorausgegebenen. — So läßt sich aber, wenn einmal dieser Proceß sich entzündet hat, schlechthin keine Gränze denken, wo er aufhören, oder wo er allmählig verlöschen könnte, indem er wesentlich nichts Anderes ist, als diese Selbstreproduction, die das Fehlende ewig in sich erneuert. Durch sich selbst also kann er nicht aufhören, weil er, als

selbsterhaltender, nicht zugleich das Gegentheil von sich, seine Selbstauflösung zu seyn vermag. Der „natürliche“ (aus dem Individuo selbst sich entwickelnde) „Tod“ wäre, rein begriffsmäßig erfaßt, ein philosophisches absurdum, indem er einen absoluten Widerspruch im Begriffe des Organismus voranssetzen würde, den nämlich, im Selbstschaffen zugleich die reine Negation mit sich, das Selbstzerstören zu seyn. Vielmehr wird der Organismus sogar dem von Außen ihm kommenden Schädlichen Widerstand entgegensetzen und es überwinden; was wir auch empirisch bestätigt sehen, wo der Organismus selbstheilend aus dem Kampfe mit dem äußerlich ihm Aufgedrungenen oft bewundernswürdig künstlich sich herstellt.

So wäre es absoluter Widerspruch, eine Auflösung des individuell Lebendigen aus sich selbst anzunehmen; vielmehr ist es seinem Begriff zufolge durch sich als unvergängliches gegeben. Aber dadurch sind wir von Neuem in Gegensatz mit der Erfahrung versetzt, die uns vielmehr alles Leben als in Tod und Vergänglichkeit befangen aufweist, ja als aus sich selbst den eigenen Untergang erzeugend. Und dieser Widerspruch ist keineswegs von geringerer Bedeutung, als der oben aufgestellte allgemeinere; er ist vielmehr der nämliche, hier nur in besonderer Gestalt und Bewährung gefaßt: dort wurde er an der allgemeinen Form des Endlichen, am Entstehen und Vergehen überhaupt aufgewiesen; hier hat er sich in dem besonderen Begriff des Organismus concentrirt, und tritt nur um so kräftiger hervor, als es hier eine concrete Erschei-

nung gilt, über welche Theorie und Erfahrung ein so entgegengesetztes Ergebniß aufstellen.

§. 18.

Es ist zweckmäßig, bei Behauptungen, die mit der Erfahrung und den gewöhnlichen Ansichten im Widerspruche, wegen des scheinbar Zerstörenden ihrer Konsequenz die Einbildungskraft besonders gegen sich aufregen, vorerst mit irgend einer Autorität sich zu schützen, um nur Aufmerksamkeit und gelassenes Gehör zu gewinnen. — Und in der That, was wir oben behaupteten, ist auch die Lehre aller denkenden Physiologen, nur von einer andern Seite, an der unmittelbaren Thatsache dargestellt. Sie geben ja zu, daß in wirklicher Erfahrung, d. h. in der gegenwärtigen Lebensform der Dinge, das reine Urbild des Lebens, der seinem Begriff entsprechende (absolut gesunde) Organismus nirgends erscheine; daß vielmehr ursprünglich schon ein innerlich Zerstörendes, ein geheimer Widerspruch gegen sich selbst ihm eingepflanzt sey, der in keinem Momente ihn die volle Kraft des Daseyns erreichen lasse, sondern immer siegreicher im Fortschreiten, ihn aus sich selbst successiv der eigenen Auflösung entgegenführe. So entwickle sich gar eigentlich der Tod des Einzelnen mit und in jedem organischen Leben, ja der ganze Verlauf desselben sey, als ein successives Sichaufreiben, eben so sehr als fortschreitende Entfaltung des Todes-, wie des Lebenskeimes anzusehen, d. h. eben als ein sich aktualisirender Widerspruch*). Während jene nun, ihrem

*) Zugleich sey es uns erlaubt, die Worte einer merkwürdi-

Standpunkte gemäß, bei dem Faktum desselben stehen bleiben können, muß er in der Spekulation nothwendig anders gefaßt werden, — als das nicht ursprüngliche, sondern abgeleitete, verursachte; überhaupt als das, wobei als Letztem schlechthin nicht stehen geblieben werden kann. Und so erwüchse die speciellere Aufgabe für die Philosophie, das Entstehen jenes Widerspruches in der besondern und allgemeinen Gestalt, wie er sich uns dargestellt hat, aus irgend einem höhern Principe zu erklären: ja es möchte sich darin erst das eigentliche Problem der Philosophie,

---

gen Schrift für uns anzuführen, die um so mehr hierher gehören möchten, da sie auf etwas Tieferes zu führen scheinen, als selbst dort noch enthüllt werden konnte, — auf eine Lehre nämlich, die, übrigens nicht von heute oder gestern, auch sonst erst das letzte Geheimniß alles Daseyns enthalten möchte. — Schelling (über das Wesen der Freiheit. S. 456.), nachdem er in tiefsinnigen Andeutungen auf die Vorzeichen des Bösen in der Natur hingewiesen, fährt also fort: „daß (z. B.) alle organischen Wesen der Auflösung entgegen gehen, kann durchaus als keine ursprüngliche Nothwendigkeit erscheinen; das Band der Kräfte, welche das Leben ausmachen, könnte seiner Natur nach eben sowohl unauflöslich seyn, und wenn irgend Etwas, scheint ein Geschöpf, welches das fehlerhaft Gewordene in sich durch eigene Kräfte wiederherstellt, (ursprünglich) dazu bestimmt, ein perpetuum mobile zu seyn. Das Böse inzwischen kündigt sich in der Natur nur durch seine Wirkung an; es selbst, in seiner unmittelbaren Erscheinung kann erst am Ziel der Natur „(im Menschen)" hervorbrechen."

das wahrhafte Räthsel alles Seyns und Erkennens concentriren.

Aber noch ungleich merkwürdiger als die angegebene Uebereinstimmung ist, daß was hier als formale Konsequenz aus der Idee des Absoluten und des organischen Lebens dargethan wurde, den ältesten Lehren zufolge auch die ursprüngliche Lebensform der Schöpfung war. Nach der heiligen Tradition insbesondere ist der Mensch, als im Bilde Gottes (der Idee) geschaffen, an sich ein Ewiges — d. h. seine Person als individuelle ist das durch die Idee ewig Bestätigte; (vgl. §. 17.) — und erst durch den Fall, durch die Erregung des Bösen, heißt es, ist der Tod in die Welt gekommen: — (Gen. II., 17. III., 19. Weish. II., 23. Röm. 5, 12. Corinth. I., 15. V. 21. 22.) eine freilich hier noch unverständliche Behauptung, die jedoch für das Folgende im Auge zu behalten, zweckmäßig seyn könnte. — Daß dieselbe Lehre, nur verhüllter in Symbolen und durch andern Irrthum entstellt auch die älteste Grundansicht des ganzen Orients gewesen sey, soll gleichfalls hier nur angedeutet werden. Vergleiche man indeß das über den Geist der orientalischen Kosmogonien in §. 99. bemerkte.

§. 19.

So weichen Spekulation und Erfahrung hier noch in unversöhnten Gegensatz auseinander. Jene beharrt auf der Anschauung eines Ewigen und Wandellosen, als des einzigen Seyns: diese weist an allem Wirklichem den Proceß des Wandels und der Genesis als den gemeingültigen auf. Aber die Spekulation kann sich nicht

begnügen, neutral und beziehungslos bei diesem Gegensatze stehen zu bleiben, vielmehr muß sie ihn zu versöhnen suchen, um so das in sich zerrissene Bewußtseyn wiederum mit sich selber auszugleichen. Aber um so wichtiger ist es, dabey auf den inneren Widerspruch aufmerksam zu machen, der sich im Wirklichen der Erfahrung darstellt: es ist daher nicht das ursprüngliche Seyn, sondern das Secundäre, Abgeleitete, nur aus einer Zweiheit der Principien zu begreifende; und als solches daher dem Absoluten und Ewigen als dem Höheren, Jenseitigen vorerst scharf entgegenzusetzen: ja in der unmittelbaren Verschmelzung jener beiden Gegensätze, in der unbedingten Aufhebung jenes Jenseits und Diesseits möchte eben die Wurzel alles spekulativen Irrthums zu finden seyn, der besonders zu unserer Zeit die Geister über die tiefsten Wahrheiten desorientirt hat. Der Begriff des Seyns, des in sich einigen und ewigen, wurde verschwendet an das durchaus Endliche und Zwieträchtige; die höhere Welt sollte aufgehen in der Darstellung des unmittelbar Wirklichen, und die tiefern Anforderungen des Gemüths wurden der voreiligen Konsequenz formaler Wissenschaft aufgeopfert.

Will aber unsere Sehnsucht, wie unsere Hoffnung in eine Lebenssphäre schauen, in der die Formen der Endlichkeit verschwinden, in der die Zeitlichkeit wahrhaft überwunden ist; erscheint uns diese als die jenseitige, verheißene: so müssen wir sie vom spekulativen Standpunkte vielmehr als die ursprüngliche fassen, als das durch die Idee des Lebens unmittelbar Gesetzte, aus ihr selbst die Endlichkeit und Zeit zu be-

greifen suchend, statt beide Formen unmittelbar in einander zu verschmelzen. — Auch sonst stellt man gewöhnlich das Ideal der Realität und den „wirklichen Dingen" entgegen, aber gewöhnlich als einen bloß überschwänglichen, niemals sich realisirenden Gedanken: doch so unerfreulich dies wäre, eben so ungründlich ist es auch, da billig gefragt werden muß, von wannen denn überhaupt dem Bewußtseyn jenes Ideal, auch nur als Gedanke, kommen könne, ja wie es Gegenstand des Strebens und der innersten Sehnsucht werden möge, wenn es überhaupt nicht zu seyn vermag, wenn es dem Daseyn schlechthin widerspricht! — Vielmehr scheint Wunsch und Streben darauf zu deuten, daß es eigentlich das unserm Wesen tiefer angemessene sey, ja das ursprünglich uns angehörende, das, durch seltsames Geschick uns geraubt, nur in dunkler zurückrufender Sehnsucht uns verblieben ist, worauf wir aber noch immer Anspruch zu machen haben. — Nur so schiene für Gemüth wie Spekulation jedes Räthsel gelöst werden zu können, denen sonst immer eine geheime Leere, ein innerlich Unbefriedigendes zurückbleibt. —

§. 20.

Wenn wir indessen, vorläufig bei dem Faktum jenes Widerspruches im Endlichen stehen bleibend, auf die Frage zurückgehen wollten, welche Bedeutung derselbe haben, oder auf welche Voraussetzung er führen müsse; so leuchtet ein, daß das einzelne Wirkliche, als die concrete Selbstgestaltung der Idee, nur insofern nicht auch ewiger Moment derselben, son-

dern Vorübergehendes, Endliches in ihr seyn würde, als dasselbe, zwar die Idee in sich darstellend auf eine bestimmte Weise, dennoch darin ihr nicht entsprechend, dem Darzustellenden nicht genugsam bliebe. So würde gleich ursprünglich in ihm eine Duplicität und ein Widerspruch sich kund machen; die Idee, die sich darzustellen sucht, und ein Element, das ihr ungenügend bleibt; und das Einzelne, in einem Momente seines Daseyns erreichend, was sein Wesen (die Idee) enthält, wäre eben nur die Wechseldurchdringung jener sich widersprechenden Zwiefachheit, und dies machte seinen Charakter als Endliches aus. So würde aber auch die fernere Entwickelung des Endlichen diesen Kampf beider Principien und seine innere Unangemessenheit nur steigern können, und das Resultat des ganzen Processes gar eigentlich der Untergang dieses Einzelnen seyn müssen, weil schon in seinem Keime, in seinem innersten Lebensprincip der Tod, der innere Widerspruch seines Daseyns, sich kund giebt. — So wird dann die absolute Idee, indem sie im Endlichen sich darstellt, freilich selbst die verzehrende Gewalt für jegliches Daseyn, aber nicht durch sich selbst und um ihrer selbst willen, sondern durch den ihr begegnenden (allerdings hier noch unerklärten) Gegensatz; also nur, wie auch die ursprünglich gesunde Nahrung dem zerrütteeen Leibe Gift wird, oder wie das schwache Organ unter der inneren Fülle erliegt. — Unter dieser Voraussetzung ergeben sich dann freilich die übrigen Konsequenzen ohne Schwierigkeit. Das Einzelne, in seiner Unmittelbarkeit dem Wesen (der Idee) nicht entsprechend, findet hieran seinen Charakter als Endliches

und seinen nothwendigen Untergang. — Aber die Idee ist das Ewige, sonach das ewig Schaffende in jenem Untergange: so geht sie nicht auf in diesem Einzelnen, oder in irgend Einzelnem überhaupt; sondern sie wird nothwendig der Proceß des unendlichen Setzens des Einzelnen, das als innerlich unangemessenes nothwendig auch unendlich Untergehendes ist: beides aber, Setzen und Aufgehobenwerden, ist hierbei sich gegenseitige Voraussetzung. — So ist denn hiernach jenes unendliche Setzen und Aufheben der Idee freilich ihr ewiger Versuch, im Endlichen sich darzustellen, stets erneut, aber stets misrathend, weil eine innere Spaltung, eine geheime Entfremdung die Dinge trennt von ihrem ewigen Ursprunge, weil sie nicht mehr sind, was in ihrem Begriffe liegt, weil das ursprüngliche Verhältniß beider, wie es die Spekulation vom Standpunkte der Idee zu erkennen vermag, verloren wäre. — Nach gleicher Konsequenz müßte die Idee, inwiefern sie sich im organischen Leben darstellt, auch hier das Einzelne negiren, und in den Proceß der Gattung übergehen: nur die Gattung wäre im eigentlichern Sinn; das Individuum entstände nur, um, wie von ursprünglicher Krankheit befangen und den Keim des Unterganges in sich selbst tragend, durch seine Auflösung die innere Unangemessenheit zu büßen. —

Dies wären leicht sich ergebende Konsequenzen unter jener Voraussetzung, sagten wir; und wir erinnern hierbei an diejenige Stelle der frühern dialektischen Entwicklung (§. 16, 9. 10.), wo gleichfalls durch eine Voraussetzung, durch ein absolutes Postulat Alles erklärt gewesen wäre; dort aber, wie hier

verhüllt dies nur dasselbe tiefer liegende Problem, — zugleich das eigentliche Problem aller Spekulation, — wie nämlich überhaupt das Endliche zu seyn vermöge, wie in dem Ewigen und Vollkommenen das in sich Vergängliche und Nichtige, der Gegensatz des wahrhaften Seyns, nur Wirklichkeit zu gewinnen vermochte, wie überhaupt der innerste Widerstreit in allem Leben zu deuten sey! — Doch möchte dies kaum geahnet, noch weniger anerkannt seyn von den gewöhnlichen Theorien. Vielmehr wird uns dort jener zwieträchtige Kampf alles Lebens, jener nichtige Proceß ewigen Selbstverzehrens getrost als das Absolute und Ursprüngliche dargestellt: ja die Philosophen verkünden uns darin gerade die Herrlichkeit des „göttlichen" Lebens, die heitere „Ironie" des Schöpfers mit sich selbst, daß er seine Geburt stets wieder in sich aufzehre, und so machen sie den Zwiespalt selbst zum Höchsten und Unbedingten, jenseit dessen nichts Höheres mehr zu finden wäre. *) — —

---

*) Wir können uns nicht enthalten, zu weiterer Erläuterung des hier Angedeuteten auf F. H. Jacobi's Briefe an Köppen uns zu berufen, (als Anhang zu des Letzteren Schrift: „Ueber die Phil. des abs. Nichts;" besonders den 3ten Brief, S. 252. u. 254.) deren große polemische Wichtigkeit gar nicht beachtet worden zu seyn scheint. — Aber noch mehr verdient ein Schriftsteller hier genannt zu werden, der in allen seinen Werken auf den eigentlichen tiefern Ursprung alles Lebens hingewiesen, und so auch den oben bezeichneten Irrthum oft scharf charakterisirt hat; dafür aber, wie sich versteht, von der Gemeinheit bald blöde angestaunt, bald vornehm zurechtgewiesen wird. Franz Bader (über Divination rc. S. 54. Not.),

Wollte man übrigens, dem Probleme der Philosophie in der Gestalt, wie wir es hier aufgestellt haben, — nämlich die Grundform des Endlichen überhaupt aus einem höhern Principe abzuleiten, — den allgemeinen Einwand entgegensetzen, daß es unauflösbar bleiben müsse, indem wir selbst ja, mit unserm Bewußtseyn aufgehend in jener Form, unmöglich im Denken sie von uns aussondern und nachconstruirend gleichsam vor uns wiederholen könnten: so wäre dieser Einwand, der eigentlich zugleich alle höhere Spekulation

wo er von jenem Widerspruche des sich selbstzerstörenden Lebens als einem durchaus nicht primitiven, sondern secundären Zustande (vergl. Ebend. S. 57. 58.) redet, fährt also fort: „Und hier, in dieser Höllenpein des Seyns, nicht in dessen Seeligkeit, muß man das Original „(von jenem Zwiespalte der Kräfte)" suchen, wenn schon manche Naturphilosophen diesen innersten Hader des satanischen Lebens uns mit wahrer Naivetät als das primum und perpetuum mobile des göttlichen Lebens vorkonstruiren!" Und anderswo (Beitr. zur dynam. Phil. S. 158.) heißt es: „Er (der Mensch) braucht hierzu aber nicht etwa seine Existenz und Persönlichkeit aufzugeben, und, als ob diese, d. h. sein Gewordenseyn zur Creatur, die Sünde wäre, seinem Gotte zum Opfer darzubringen, damit dieser gräßliche Gott oder Ungott, gleichviel ob in Zorn oder Liebe, seine Creatur wieder aufspeise! sondern „— die Selbstsucht aufgebend, wird er selber als Persönliches die Ewigkeit in Gott gewinnen. S. ebend. „über Starres und Fließendes" S. 158. Hieran schließt sich, was Bader mit deutlicher Beziehung auf neuere Philosopheme (fermenta cognitionis, Heft I. S. 67.) von der „schlechten und guten Endlichkeit" bemerkt.

tion trifft, in dieser Gestalt ausgesprochen, viel zu wenig wissenschaftlich durchbildet, um als solcher viel gelten zu können. Tiefer jedoch erfaßt, beruht er offenbar auf der unbegründeten Voraussetzung eines bloß subjektiven, aus dem Menschen stammenden Denkens: diese aber gründlich zu erörtern, möchte weder dieses Orts seyn, noch auch sonst mit einer bloßen Abhandlung beendigt werden können; hier müssen wir uns daher begnügen, auf das §. 3. gelegentlich Erinnerte uns zu berufen. — Ueberhaupt aber kann nur entwickelte Wissenschaft die minder entwickelte widerlegen, d. h. von Innen her durch Ergänzung oder Durchführung ihre Mangelhaftigkeit aufweisen, während alle von Außen (aus andern Principien oder Voraussetzungen) stammenden Einwendungen, auch formal gefaßt, als bloße Gegenbehauptungen gelten können, deren Niemand sonderlich zu achten hat. — Hier genüge indeß nur vorläufig die Versicherung, daß auf das von uns aufgestellte Problem allerdings sich eine Antwort finde in einer alten Lehre, die, wiewohl noch nicht streng wissenschaftlich dargestellt, doch auch in anderer Beziehung manche Frage zu lösen vermöchte, und auf welche, besonders auch in wissenschaftlicher Rücksicht, aufmerksam zu machen, der eigentliche Zweck gegenwärtiger Schrift ist.

---

§. 21.

Unbekümmert indeß um den vorläufig hier zurückbleibenden Widerspruch (§. 17.), der als nur durch Reflexion auf die Erfahrung entstanden, für uns auf

dem rein wissenschaftlichen Standpunkt eigentlich gar nicht vorhanden ist, kehren wir in den strengern dialektischen Zusammenhang zurück:

13) Als Resultat des Bisherigen ist hervorzuheben: Die absolute Idee ist überhaupt das Wirkliche, und Nichts vermag zu seyn, außer in und durch dieselbe; das Universum (der zusammengefaßte Inbegriff alles Daseyns; §. 1.) ist daher vielmehr die Idee selbst in ihrer Wirklichkeit; und jener Anfangs noch aus der Vorstellung begrifflos von uns aufgenommene Ausdruck hat hievon seine wissenschaftliche Wahrheit bekommen.

Aber das Wirkliche, als concretes Daseyn, ist unmittelbar ein Bestimmtes, anderm Bestimmten gegenüber (§. 15 ff.); und so muß (wenn auch nicht der Proceß des Entstehens und Vergehens,) doch das Princip des Bestimmens (des Hervorrufens von unendlichem Bestimmten) in der absoluten Idee gesezt seyn. — Alle Wirklichkeit, darum alles Bestimmte ist in ihr; sie macht sich selbst zu diesem unendlichen Bestimmten. Und so sind die qualitativen Unterschiede im Universum diese Selbstschöpfung der Idee: sie ist als der Urquell aller Wirklichkeit damit eben auch das Princip und der Ursprung aller qualitativen Unterschiede.

14) Aber die Idee ist absolute Einheit in sich, weil sie das Absolute ist. Was sie daher auch sey, immer stammt es aus ihrem einfachen und untheilbaren Wesen, und stellt nur dies dar. Die unendliche Bestimmtheit aller Dinge (13) wäre also vielmehr nur die dargestellte, ausgesprochene Einheit selbst, die

nicht leer in sich und todt, eben dadurch die lebendige Wirklichkeit würde, (ihr untheilbares Wesen verwirklichte,) daß sie in sich befaßt unendliche Bestimmtheit enthielte.

Dies legt sich entwickelter in folgende Momente auseinander:

15) Die Idee an sich ist absolut und unaustilgbar Einheit, und in welchem Sinne wir ihr auch Mannigfaltigkeit zuschreiben möchten, so ist diese doch zu denken als nicht nur verträglich mit der Einheit, sondern sie ist vielmehr diese Einheit selbst, nur in anderer Rücksicht, von einer andern Seite betrachtet. — Sie vermag daher weder, sich gleichsam trennend von sich selbst, oder aus sich herausschreitend, zum Uneinen sich zu machen in irgend einem Sinne; noch kann sie durch irgend ein Anderes in jener Einheit getrübt, getheilt oder zerrissen werden; jenes nicht, weil sie nicht der Widerspruch gegen sich selbst zu seyn vermag; dieses nicht, weil außer ihr, als dem Absoluten und dem Inbegriff der Wirklichkeit, gar Nichts vorhanden ist, das überhaupt nur in irgend ein Verhältniß zu ihr treten könnte.

16) Indem sie aber Einheit ist, hat sie daran auch schon unmittelbar die Mannigfaltigkeit oder die unendliche Bestimmtheit gesezt: sie trägt, als die Einheit, jene Mannigfaltigkeit schlechthin in sich befaßt, die nur der Inhalt der Einheit, ihre lebendige Wirklichkeit ist. — Und so ist die Idee Beides in schlechthin untheilbarem Seyn, indem wesentlich in ihr die Einheit nur als Mannigfaltigkeit, die Mannigfaltigkeit als Einheit zu existiren vermag, und nur das

Denken, mit dem Vermögen im Begriffe allmählich zu erzeugen, was im Seyn ununterscheidbar ist, legt das in sich Identische gesondert auseinander, um es sodann in lebendiger Einheit wieder zusammenzufassen. — Auf den Einwand der Unphilosophie daher, den wir etwa hier erwarten könnten, wie es uns, nach der Aufstellung jener absoluten Einheit, nun möglich seyn werde, daraus eine Mannigfaltigkeit herzuleiten, oder dazu hinzugelangen zu lassen, — antworten wir entscheidend: daß ein solches äußerliche Verhältniß Beider nach uns überhaupt gar nicht statt findet, indem nur unter Zweien von einem Verhältniß die Rede seyn könne, nach uns aber nur Eines sey, die absolute Idee; daß es vielmehr Widerspruch sey, noch einen besondern Grund oder ein Princip jener Mannigfaltigkeit neben der Einheit zu suchen, da jene gar nichts Gesondertes oder Unterscheidbares ist von der Einheit, vielmehr die zur Mannigfaltigkeit innerlich sich ausfüllende Einheit selbst. — Du verlierst die Einheit nicht, oder gelangst aus ihr heraus, wenn du die Mannigfaltigkeit ergreifst, sondern erst darin hast du jene vollständig, in ihrem innern Wesen erkannt.

Aber eben so sehr würde man von der andern Seite völliges Mißverstehen des bisher Entwickelten verrathen, wenn man hieran zugleich das Princip der Endlichkeit (nach gewöhnlichem Sinne) in der Idee gefunden zu haben meinte: indem vielmehr die unendliche Bestimmtheit, in welche die absolute Idee innerlich sich auseinanderlegt, ihr ewiges Seyn ausmacht, dessen Momente also selbst unmittelbar als ewige

gesezt sind: (vgl. §. 16, 10.) wir haben daher den vorher geführten Erweis von dem Widerspruche eines Endlichen im Absoluten dadurch nur einleuchtender und geschärfter hervorgehoben.

Es ist besonders wegen des Folgenden von Wichtigkeit, diese Form der Idee als das unaustilgbar Bleibende festzuhalten, als das, dem schlechthin nicht widersprochen werden kann; und welche Bestimmungen wir auch an ihr aufweisen werden, diese dennoch nur als in dieser Form und durch sie gesezte zu begreifen. Es ist Jene, wie der höchste Einheitspunkt alles Bisherigen, so auch die begründende Voraussetzung für alles Folgende.

17) Aber das Bestimmte, in der absoluten Einheit der Idee umfaßt, ist selbst wiederum Einheit von innerlich Bestimmtem. So wie die absolute Einheit Mannigfaltigkeit in sich enthält; so ist auch in zweiter Potenz in Jedem dieser einzelnen Bestimmten hinwiederum eine Mannigfaltigkeit zu unterscheiden, die in ihm schlechthin zur Einheit verbunden ist. Ueberall also im Ganzen wie im Einzelnen (im Absoluten wie im Bedingten) wiederholt sich das gleiche Princip: die Einheit, die durch sich selbst und solche bleibend, Mannigfaltiges in sich darstellt. — Das Bestimmte, quellend aus der lebendigen Idee, ist nicht ein Todtes und Abstraktes, sondern als innerlich Bestimmtes eben selbst eine Mannigfaltigkeit von Momenten, zur Einheit verbunden. — Einheit aber, die unmittelbar in sich Mannigfaltigkeit umfaßt, haben wir im Allgemeinen mit dem Worte: Idee bezeichnet; und so ist die absolute Idee selbst Einheit unendlicher

bestimmter Ideen, die auch in sich (ad intus) nicht aufhören, Idee zu seyn, d. h. Einheit in Mannigfaltigem darzustellen. — So vermöchte überhaupt Nichts zu seyn, das nicht als innerlich Bestimmtes, das Lebendige wäre, und Einheit einer Mannigfaltigkeit, das Wesen der Idee, in sich darstellte. Das abstrakt Einfache dagegen, das leere Eins widerspricht schlechthin dem Daseyn, ist nur im einseitigen und unvollständigen Begriffe vorhanden.

18) Jene Unendlichkeit bestimmter Ideen aber (17) ist in der absoluten Einheit der Idee gesezt (16); ja sie stellt eben nur diese Einheit dar. — Sie ist demnach nicht nur als die Unendlichkeit zu fassen, d. h. als auseinanderweichende Mannigfaltigkeit unendlicher Bestimmter, sondern eben so unmittelbar als in sich bewährte Einheit derselben — als Organismus, als System. — Die absolute Idee gliedert sich wie das System unendlicher Ideen, darin aber ihre Einheit darstellend und bestätigend. — Und sie, die Einheit, ist eben so unmittelbar als Unendlichkeit zu fassen, wie umgekehrt die Unendlichkeit als unvertilgbares Band die Einheit in sich trägt, da nur diese es ist, aus der jede Mannigfaltigkeit hervorquillt.

Wie vielfach daher auch im unendlichen Leben der Idee der Reichthum ihrer Gebilde sich in einander verschlinge, wie frei auch Jedes nach seiner innern Eigenthümlichkeit hervortrete und sich behaupte; so stellt sich doch eben darin die Kraft der ewigen Einheit und die unendliche Fülle ihres Inhalts dar; (wie auch sonst nur an dem scheinbaren widerstrebenden und den künstlichen Abweichungen die Harmonie in ihrer Gewalt

und Wirklichkeit sich offenbaren kann.) — So wäre selbst der scheinbare Widerstreit mit dem Jedes das eigene Werk vollführend, (seine Bestimmtheit festhaltend,) gegen die innere stille Ordnung sich auflehnen möchte, nur lebende Offenbarung der verborgenen Einheit und unaustilgbarer Eintracht, die da als das allein Seyende in Allem waltet und sich vollzieht. Der unendliche Strom der Schöpfung, wie er auch in Empörung überzuschwellen scheine, ist selbst doch nur die ewige, in sich gegründete Einheit der Idee, welche die unendliche Fülle der Geschöpfe in's Leben ergießend, an ihnen eben ihr inneres und untheilbares Wesen darstellt.

(Was wir hier zunächst nur noch abstrakt darzustellen vermochten, das spricht reicher und lebendiger das unmittelbare Bewußtseyn in dem Glauben aus, daß eine Vorsehung, eine waltende Gottheit die Weltbegebenheiten leite; jene ist aber zugleich die erste philosophische Rechtfertigung dieses Glaubens. Wenn der Fromme nämlich unmittelbar in der Ueberzeugung ruht, daß jedem Dinge sein Maaß, seine Bestimmung seit Ewigkeit zugewiesen sey, daß bei allem Drohen der Welt, bei aller Gewalt des Bösen dennoch die heilige Ordnung des lebendigen Gottes nicht erschüttert werden könne, ja daß „kein Haar von seinem Haupte falle, ohne den Willen des himmlischen Vaters“: so haben wir dies vorerst noch in der Form des abstrakten Begriffes festgehalten, daß alles Wirkliche befaßt sey in dem Seyn der absoluten Idee, die durch sich selbst sich in die Unendlichkeit bestimmter Ideen gliedere. Abstrakt aber nennen wir diese Erkennt-

niß darum, weil theils die absolute Idee, hier noch in der Form der bloßen Einheit gefaßt, noch nicht zum Begriffe eines persönlichen Gottes sich erschlossen hat, oder, weil wir sie zwar als Ordnung, keineswe- ges aber als heilige und vernunftvolle Ordnung erkannt haben: theils aber auch, weil die innern Unterschiede der Dinge, besonders in Rücksicht auf Gut und Bös, noch nicht erkannt, und das höhere Problem besorders noch nicht gelößt ist, wie sich überhaupt die menschliche Freiheit mit jener ewigen nicht bloß umfassender, son- dern auch durchdringenden (dem Einzelnsten und Klein- sten auch der freien Handlungen innewohnenden) gött- lichen Ordnung ausgleichen lasse. — Wie innig aber diese und jene Untersuchung mit einander zusammen- hangen, oder wie die Ausgleichung der Freiheit des Ge- schöpfs mit der ewigen Ordnung des All nur in dem Begriffe der Persönlichkeit Gottes gelingen könne, in- dem nur der Freipersönliche auch in sich Freies zu he- gen vermag; — darauf bei dieser Gelegenheit aufmerk- sam zu machen, möchte auch für das Folgende nicht unwichtig seyn. Ob aber auch in Rücksicht dieser Un- tersuchung, worin erst das tiefste Räthsel der Dinge gelößt, und das eigentliche Geheimniß des menschlichen Daseyns erkannt werden kann, die bisherigen philoso- phischen Vorstellungen befriedigenden Aufschluß zu ge- währen vermögen; dies zu entscheiden, wollen wir kundigen und vorurtheillosen Richtern überlassen.) —

19) Die absolute Idee ist sich setzend als Unend- liches in der Einheit: oder ihr Seyn (ihre Wirklich- keit) ist die sich einigende (die Einheit in sich tragende) Unendlichkeit, und die sich theilende (in Unendlichkeit

innerer Bestimmtheiten auseinander weichende) Einheit. (Vgl. alles Bisherige.)

Dieß werde zunächst tiefer erörtert:

20) Die Idee ist, als Einheit, das schöpferische Princip — zugleich der substantielle Träger des Bestimmten überhaupt. Was da ist als Bestimmtes, ist es durch und in der Einheit, und diese verhält sich überhaupt zu ihm wie das Allgemeine zum Besondern. — Indem so die Idee die Totalität ist der in ihr gesezten Unterschiede; geht sie in keinen Einzelnen derselben auf, als dem sie ganz ausfüllenden oder ihr Wesen erschöpfenden; vielmehr bleibt sie der innere Reichthum der unendlichen Beziehungen, das wesentlich Gleichgültige gegen jedes Einzelnes. Während daher in ihr unter diesen Einzelnen das gegenseitige Verhältniß von Anderm gegen Anderes, und die ganze Dialektik der Begriffe, wie sie schon §. 15. ff. entwickelt worden, wieder hergestellt wird; ist sie selbst das schlechthin Jenseitige derselben, die höhere Einheit, die eben sowohl zum Einen als zum Andern derselben sich bestimmt, an sich also das allen Indifferente (in keinem Gegensatz aufgehende) ist. — So wird die absolute Idee hier noch in ihrem ersten Momente festgehalten, als reines Insich-selbstseyn, bevor es sich noch zum Aeußern, zur Offenbarung in der Besonderheit erschlossen hat, — als abstrakte Einheit vor aller Besonderung; (dasselbe, was in der Logik der höchste Gattungsbegriff bezeichnet, nur mit dem Unterschiede, daß hier die abstrakte Einheit sich selbst zum Besondern lebendig fortbestimmt,

während dort vielmehr alles Bestimmen aufhört und erlischt, und das aufsteigende Denken im Leeren und Bedeutungslosen seine Endschaft findet.)

21) Die Einheit der Idee ist jedoch nicht bloß die innere abstrakte, — Allgemeinheit überhaupt, ohne für Besonderes Allgemeinheit, oder Einheit, ohne lebendiges Band zu seyn. — So sezt der erste Moment in der Idee (20.) schlechthin sich in den zweiten über: die Einheit ist lebendige, öffnet sich in sich selbst zur Unendlichkeit des Besondern. Die Idee, als innere, bestimmt sich daher, in unendliche Besonderung sich zu äußern, d. h. ihr Inneres im einem Gegensatze mit sich darzustellen, oder sich selbst zu diesem Gegensatze (des Aeußern) zu machen. Und der Begriff dieser absoluten Selbstbestimmung, der Vermittlung zwischen dem Gegensatze des Innern und Aeußern, in seiner Reinheit und Abstraktion gefaßt, ist als der zweite Moment festzuhalten. Es ist das reine Schaffen, gesondert vom Geschaffenen, die absolute That, auf dem Sprunge des Sichübersetzens in's Produkt gleichsam gefesselt vom Denken.) — Aber wie schon der erste Moment, die abstrakte Einheit, sich als mangelhafter kund gab; so zeigt sich dasselbe, wenn wir bei dem zweiten stehen bleiben wollten: die reine That, das Schaffen von Nichts ist selbst nur ein Abstraktum, ein in sich unwahrer Gedanke, der erst in einem Andern seine Vollendung findet. — Nun halten wir hier den Begriff der Freiheit fest, wie er sich nebenbei ergeben: die Idee ist absolute Selbstbestimmung aus sich; frei nennen wir aber dasjenige, das aus sich und durch sich selbst ist, was es ist:

und so ist die Idee als absolute, eben darum die schlechthin freie. Indem ihr aber um ihrer Absolutheit willen Freiheit zugeschrieben wird, ist sie zugleich als das allein Freie zu begreifen. Nur insofern also — um eine vorläufig hervortretende Schwierigkeit gleich hier zu beseitigen — könnte auch das Geschöpf als Freies gedacht werden, inwiefern es Theil hätte am Seyn des Absoluten, inwiefern also dieses von seiner Freiheit ihm verliehe.

22) Dies führt aus dem zweiten Moment unmittelbar in den dritten über. — Die absolute Idee ist als Einheit nicht bloß abstrakte Einfachheit (20), als freie That nicht leere Freiheit von Nichts (21), sondern ihre Einheit bestimmt sich zur Totalität des Besondern, das sie selber, oder ihr Wesen ist. Sie ist durch sich selbst die Unendlichkeit von Bestimmtem, an diesem ihr Inneres offenbarend; sie erschließt sich zum Gegensatze des Aeußern, ohne doch dadurch sich innerlich von sich zu trennen, aufzuhören die Einheit zu seyn; vielmehr darin nur ihre Einheit auszufüllen, und sich daran als wirkliches Seyn bewährend. — Und erst in dieser absoluten Verschmelzung jener drei Momente wäre die Idee vollendet begriffen: so wie nämlich ihr Seyn die unmittelbare Einheit derselben ist, so wäre nun auch im genetischen Entwickeln derselben, im Begriffe, diese Einheit wieder hergestellt.

§. 23.

23) Die Idee in vollendeter Form d. h. als ausgefüllte Einheit, theilt sich in den unendlichen Ge-

gensatz der Selbstoffenbarung; (worin die drei aufgewiesenen Momente eben unmittelbar verschmolzen sind:) d. h. die Idee stellt ihr Inneres dar, entfaltet es aus seinem einfachen Insichverborgenseyn, macht es zu einem Aeußern (Objektiven); und dieser Gegensatz, als das Seyn der Idee, als die verwirklichte, ausgefüllte Einheit, ist selbst Einer und ein mit sich Identischer. Dasselbe nämlich, was da Inneres ist, ist eben so schlechthin auch Aeußeres; (ihre Selbstoffenbarung ist Eins mit ihrem abstrakten Insichseyn:) und was sie als Inneres ist, ist sie schlechthin auch als Aeußeres; (sie offenbart sich rückhaltlos, wie sie ist an sich.)

Diese Identität der Insichtheilung, und diese Insichtheilung in Identität ist bekannter unter dem Namen Subjekt-Objektivität. (Es kommt darauf an, einzusehen zuerst die Nothwendigkeit der Theilung in der absoluten Idee, den von ihr selbst hervorgerufenen Gegensatz, indem sie überhaupt Selbstoffenbarung ist: sodann daß diese Theilung dennoch keine Trennung, ein Auseinanderfallen in ein Zwiefaches seyn kann, indem die Einheit unverbrüchliche Form der Idee bleibt. Also Insichtheilung Desselbigen, und Einsbleibenden, Identität des Gegensatzes, — Subjekt-Objekt.)

24) Aber die absolute Idee ist nicht bloß darstellend, offenbarend überhaupt, oder nur theilend ihre Einheit; sondern schärfer ist noch hervorzuheben, der schon im Vorigen enthaltene Moment, daß sie als Sich-darstellende, Sich-offenbarende ge-

sezt ist; also nicht nur als ihre Einheit zertheilend, sondern in der Theilung jene Einheit vor sich selbst rettend und bewahrend: und erst daran und dem, was daraus folgte, wäre die absolute Form der Idee vollständig erkannt.

Wir erläutern dies näher: Indem wir selbst die Idee faßten als Einheit, die sich in Subjekt und Objekt theilt, war für uns die Einheit in jener Theilung gerettet; wir sahen, daß dasselbe Identische sowohl Subjekt als Objekt sey: sie Selbst aber, die Idee, war auf jenem Standpunct vor sich selbst eigentlich noch zerrissen, aufgehend in dem Gegensatze; sie war die Einheit, aber sie selbst faßte sich nicht als solche; — oder die Identität von S. und O., die sie ist, wurde nicht von ihr erkannt als die ihrige. — So ist im Vorigen (23.) noch versäumt worden, die Seite der Einheit an der Idee schärfer hervorzuheben, und die Analyse wäre in dieser Rücksicht noch nicht vollendet. Die Idee aber, als schlechthin sich darstellend im Objektiven, (als absolute Einheit von S. und O.,) faßt diese Objektivität nothwendig als sich selbst, oder das eigene Seyn; denn ihre Form ist nicht die, aufzugehen im Gegensatze, sondern absolute Einheit desselben zu seyn: — d. h. sie ist nicht bloß S. und O., sondern spiegelt sich in sich selbst als diese absolute Doppelheit; sie ist sich selbst schlechthin durchschauendes Licht, — weil sie vollendete Einheit ist. — (Kurz was wir selbst waren auf dem vorigen Standpunkte, der Augpunkt, aus dem wir sie anschauten, ist eben nur der ihrige; indem wir, um dies gelegentlich zu bemerken, doch ohne Zweifel selbst befaßt

im Seyn der absoluten Idee, nur insofern im Stande sind, jene Erkenntniß über sie zu haben, als sie ihr Selbst nicht mangelt; wir also eigentlich uns nur als die Erkenntniß der Idee von sich selbst betrachten können, wodurch unser Wissen von ihr, nach seiner Möglichkeit wenigstens, erklärt wäre.)

Ihr Seyn und ihr Durchschauen gehen schlechthin in einander auf; die absolute Form der Idee ist absolute Sichselbstdurchsichtigkeit. —

25) So ist die Idee zunächst und am Ursprünglichsten (von aller Besonderheit in ihr) — die absolute Ruhe des Sichfassens, Sichergreifens im ganzen Umfange ihres Seyns, — die feste Form der Doppelheit, die sich selbst sezt, und in diesem Setzen doch vor sich selbst die Einheit bleibt; — Bewußt-Seyn, oder, schärfer ausgedrückt, Selbstbewußt-Seyn; — was wir Körper als Ich bezeichnen können. — Und erst hieran wäre der Begriff absoluter Einheit zu seinem vollen Rechte gebracht, und hätte den höchsten Ausdruck gewonnen; im Begriffe des Ich concentriren sich alle früher entwickelten dialektischen Formen, als in ihrer Spitze: die Idee, als Absolutes, ist die Einheit, die absolute Einheit aber ist Ich; und alle diese Ausdrücke sind innerlich identisch, bezeichnen dasselbe, nur mehr oder minder dialektisch entwickelt.

Wir zeigten oben die Idee auf, als die Einheit dreier Momente in ihr (20—22); aber diese Einheit selbst ist nur in der Ichform denkbar, als Subjekt-Objekt, (Inneres und Aeußeres,) das sich schlecht-

hin als Identität ergreift. So ist das Ich die Form des Absoluten, oder die absolute Form überhaupt: Wesen und Form sind aber hier nicht auseinander zu halten, wie sonst wohl begrifflos zu geschehen pflegt, sondern die Form ist hier eben das Wesen des Absoluten selbst und so ist das Absolute in seinem Wesen unmittelbar Ich, Selbstbewußtseyn.

Wenn wir das Absolute schon früher als Freischöpferisches faßten (21.), so blieb diese Freiheit selbst eigentlich da noch völlig unverständlich, weil sie blinde war, und es wurde damit nur vorbereitend auf etwas Späteres hingewiesen. Hier hat sich dies tiefer gerechtfertigt: das Absolute ist als Selbstbewußtseyn, also auch als freibewußt Schaffendes zu begreifen, und die absolute Idee hat sich in unserer Erkenntniß zur Persönlichkeit im höchsten und eminenten Sinne, zu Gott verklärt: (und zu leugnen, daß Gott Selbstbewußtseyn, Persönlichkeit sey, hieße eigentlich nur die absolute Form oder die Absolutheit selbst an ihm negiren; dieses involvirt nämlich, wie nachgewiesen, jenes unmittelbar *).

26) Aber das absolute Ich der Idee ist nicht das reine, das Selbstbewußtseyn von Nichts, sondern der Moment der Besonderheit (25. zu Anfang) ist in jene Form unmittelbar aufzunehmen: sie faßt, sie genießt sich selbst in der unendlichen Fülle ihrer Gebilde.

*) Ein Satz, den wir nach dem gegenwärtigen Zusammenhange seiner Begründung den Philosophen zur Prüfung und Beherzigung vorlegen.

Die gesuchte Einheit des unendlichen Bestimmten in der Idee ist eben die, Sich Selbst in allem Bestimmten zu erkennen, sich als das unendlich Concrete zu wissen: die Idee schaut ihr Objektives an, als ihr sich selbst gegebenes Selbst. — So, indem die Idee aus ihrer Einheit in die Unendlichkeit des Concreten sich erschließt, ist dieses Urthun oder das unendliche Schaffen unmittelbar in Ich aufgenommen: das Urthun coincidirt mit dem Ursehen. Gott erkennt sich ewig als Schaffender, und umgekehrt, sein Schaffen ist nur das erkennende Sondern des in Gottes Einheit zumal und als Eins gesezten: seine Ideen haben unmittelbare Realität; das göttliche Schaffen wäre eigentlich nichts Anderes als sein unendliches Selbsterkennen im Concreten als dem Seinigen, und das göttliche Bewußtseyn selbst wäre der Quell aller Bestimmtheit der Kreatur, alles Individuellen in der Schöpfung.

(Darin aber, daß in Gott absolute Identität von Seyn nud Bewußtseyn gesezt ist, daß sein Seyn schlechthin die That, Seyn und That aber das schlechthin Selbstbewußte, sich durchdringende Licht sind, daß jene drei Momente also unmittelbar Eins sind in Ihm; darin stellt sich sein Wesen als Unbedingtes (oder sich selbst Bedingendes) dar. Die bewußte Kreatur hat daran eben ihr Wesen als Kreatürlichkeit, daß jene Principien in ihr getrennt sind, daß ihr Seyn nicht aufgeht in Bewußtseyn. Hier bedarf die Persönlichkeit vielmehr eines bewußtlosen Grundes zu ihrer Verwirklichung, der als das dem Bewußtseyn Vorausgegebene, als seine Voraussetzung, eben das Dunkel-Leibliche seyn würde.

— Der geschaffene Geist bekommt so die Voraussetzung seines Daseyns nie in seine Gewalt; das Leibliche ist der dunkle, niemals in Bewußtseyn aufgehende Grund seiner Wirklichkeit, und so zugleich die Schranke für seine Freiheit; und eben dies macht seinen Charakter als Bedingtes, Endliches aus.)

27) Die tiefsinnige Theologie der ältern Zeit unterschied in Gott das ruhende Seyn von seinem wirksamen, (δύναμις ἀνεργητικὴ und ἐνεργητικὴ:) was richtig gefaßt, allerdings eine wesentliche Bedeutung erhalten möchte. — Was nämlich allein und ursprünglich in Gott unterschieden werden kann, ist die ewige Ruhe seines Insichselbstseyns, und die ewige Selbstoffenbarung dieses Innern — „das ewige Wort, das bei Gott ist, und Gott selbst ist": — oder was wir überhaupt, wenn man nur nicht das in empirischer Vorstellung also Benannte dabei hineintragen, sondern die Begriffe im strengen Sinne der Deduktion fassen will, Verstand und Willen in Gott nennen können.

Der göttliche Verstand demnach — das absolute Sichschauen in der innern Fülle, die ewig klare Einheit der Unendlichkeit — ist als das zu denken, in dem alle Gegensätze der concreten Wirklichkeit noch als Geeinigte ruhen, nicht jedoch in leerer Indifferenz und als ob jene Einheit lediglich ein abstrakt Allgemeines wäre; — vielmehr haben wir im göttlichen Verstande eben den Ursprung aller Bestimmtheit und Individualität der Kreatur erkannt; — sondern bevor sie Gegensätze werden, ehe sie noch in ihrer Bestimmtheit sich verwirklichend dadurch Gesonderte geworden

sind; also im innern idealen Seyn Gottes, worin die Unendlichkeit eben selbst zur Einheit verbunden ist. Aber jene Einheit ist selber nur im göttlichen Verstande, und als sein Wesen zu denken. Und so ist dieser das schlechthin Ueberwirkliche und Ideale in Gott, zugleich das verborgenste Centrum und innerste Geheimniß seines Wesens; seine gegen die Welt freie, ewig in sich selbst ruhende Persönlichkeit; der in sich seelige und genugsame Gott, der, schlechthin jenseits alles Geschaffenen und vor aller Schöpfung, Nichts ist von dem, was als concrete Bestimmung an dem Kreatürlichen erscheint. So wie aber in Ihm und Ihm allein das Denken die wahre Beruhigung und den völligen Abschluß zu finden vermag; so ist er auch nur im Denken oder im reinen Begriffe zu fassen, keinesweges aber der Vorstellung oder sonst vergegenwärtigender Anschauung zugänglich; indem jede weitere Bestimmung zu jenem Begriffe schon seine Reinheit trüben, ihn in einen unwahren verwandeln würde. Er ist wesentlich das, wovon schlechthin keine Eigenschaft concreter Wirklichkeit prädicirt zu werden vermöchte, also das der Vorstellung durchaus Unerschwingliche, die alle ihre Bestimmungen nur in diesem Concreten hat; und so dem Denken allein vorbehalten. — (Die Platoniker und die christliche Gnosis haben besonders diese spekulative Seite der Gotteserkenntniß hervorgehoben, und indem sie sich in der Betrachtung dieser innersten Verborgenheit des göttlichen Seyns vertiefen, sind sie zugleich bemüht, durch Gleichnisse und durch negative Beschreibungen wenigstens es der Anschauung näher zu rücken. So nennen sie in diesem Sinne Gott das unergründliche Urlicht, den in sich

verborgenen Abgrund der Klarheit (seine Insichdurchsichtigkeit bezeichnend;) den Urvater und Erzeuger (προπάτωρ), der dennoch keines der Wirklichen ist, dem die Wirklichlichkeit (das Seyn in concreten Formen) schlechthin widerspricht: und so fahren sie fort, jede endliche Bestimmung, so wie deren Gegentheil von ihm zu negiren (z. B. er sey weder Eins noch Vieles, weder Ruhe noch Bewegung u. s. w.), um ihn also überhaupt als dasjenige zu bezeichnen, in Ansehung dessen alle concrete Bestimmungen ihre Bedeutung verlieren. (Vgl. Augusti's Lehrbuch der Dogmengeschichte, §. 184. Anmerk., und Engelhardt's Plotinos und Dionysius den Areopagiten.) — Ob die orientalischen Vorstellungen von der schrankenlosen Zeit, aus der alle Wesen hervorgegangen, (wie das Zervané akherené des Persischen Systems,) auf einen gleichen Begriff zurückführen möchten, überlassen wir andern Untersuchungen, wiewohl der Bericht der Griechen, daß jenes höchste Wesen der orientalischen Religionssysteme die ἀδιάκριτος φύσις gewesen, unmittelbar dafür zu sprechen scheint.)

28) Aber Eins mit dem göttlichen Verstande nach obiger Bezeichnung ist der Wille in Gott, die ewige Selbstoffenbarung; die Allmacht, die sich in die Objectivität schlechthin hinübersezt. Wie der Verstand Gottes das ewig Innerliche bleibt, worauf der Wille hinblickend es in seinem Thun ewig vollzieht: so ist der Wille eben diese absolute Selbstentäußerung, die das Innere sich giebt, das lebendige Offenbaren, wodurch Gott aus seiner Verborgenheit heraustretend in die Welt des Concreten, der Geschöpfe sich ergießt. —

Eins aber sind Beide im Ich; — nicht bloß in ihm zur Einheit verbunden; — denn nur im Denken, keinesweges im göttlichen Seyn selbst können sie als irgend gesonderte gefaßt werden, und der im Vorigen (27.) aufgestellte Begriff Gottes wäre demzufolge immer nur ein einseitiger, unvollständiger. — Der göttliche Verstand selbst also ist diese Kraft der Offenbarung, die unmittelbare Tendenz nicht in sich zu bleiben, sondern das in ihm Verborgene zu äußern: aber nicht bewußtlos, sondern im Verstande, (im Ich,) ist diese Tendenz nur als Wille zu fassen, als die sich selbst objektivirende und beherrschende Freiheit der That. — Was aber der Wille vollzieht, ist nur nach dem Vorbilde des Verstandes, und der Verstand ist der leitende Beherrscher der Vollziehung, oder der sich selbst darin vollziehende, eben weil die Vollziehung die absolut freie ist. So ist im göttlichen Verstande gleichsam der Prototyp oder das Urbild der Schöpfung niedergelegt; was in dieser in die Unendlichkeit auseinandertritt, liegt in jenem noch in der innern Einheit seiner Beziehungen eingeschlossen, — wie auch im menschlichen Geiste die Gedanken ungetrennt beisammen wohnen, einer der Vater des andern in unendlicher, dem Menschen selbst nur verborgener Verflechtung. Aber die Gedanken Gottes sind selbst unmittelbar thatkräftige, indem der Wille ihnen beiwohnt, und so können sie auch als bestimmter göttlicher Wille aus der Einheit Seines Verstandes (als einzelner göttlicher Rathschluß im ewig unwandelbaren Plane Gottes) gefaßt werden. — So wie wir daher den Menschen als den vollkommneren preisen, je harmonischer

Einsicht und Wille in ihm sind, je mehr der Wille nur die lebendige That der Einsicht ist; — erläuternd nicht beweisend fügen wir dies hinzu: — so müssen wir in Gott diese Harmonie als eine absolute denken, um so mehr, da beide, Verstand und Willen, selbst in Gott die absoluten sind. Es kann aber in jedem Sinne nichts Höheres gedacht werden, als die Allmacht, (der höchste Wille,) der da absoluter Verstand, höchste Weisheit ist. Es ist dies der Begriff der Heiligkeit Gottes, aus der „Seine Gnade wie Seine Gerechtigkeit" fließt, oder vielmehr in der beide Eins sind.

§. 24.

Gott als Wille ist sich offenbarend: die That der Offenbarung ist das Erste und Unmittelbarste an ihm, das im Denken von seinem reinen Insichselbstseyn zu unterscheiden wäre. Die reale Selbstoffenbarung Gottes ist aber die „Schöpfung"; und so ist Gott schlechthin Schöpfer, wiewohl er, den reinen Begriff des Absoluten, als des Insichselbstseyns festgehalten, sich auch nicht offenbaren könnte. — Aber der Wille ist das Vermittelnde beider Begriffe, also das, was selbst nicht höher vermittelt, oder irgendwie begründet werden kann; und Nichts haben wir entschiedener von Gott abzuhalten, als den Gedanken einer Ableitung aus ihm nach der Form der Kausalität, oder den Begriff einer abstrakten Nothwendigkeit, indem Er nicht bloß Substanz oder Allmacht, sondern die absolute Persönlichkeit ist.

29) Was als in Gott verborgen, absolute Einheit war, das tritt durch den Willen sich verwirkli-

chend (objectiv werdend) in Sonderung auseinander, wird ein Concretes: und die Schöpfung ist nichts Anderes, als daß, was in Gott Eines ist, sich entwickelnd zu einem Unterschiedlichen wird, concrete Wirklichkeit erhält, d. h. daß der Gegensatz des Andern gegen Anderes in ihm sich herstellt. Und diese gesonderte Darstellung der in Gott verborgenen Uridee, die Idee als ein System bestimmter Ideen (also nicht aufhörend in der Unendlichkeit dennoch die Einheit zu seyn) ist — was wir die Wirklichkeit der Dinge, das Universum nennen. — So sind die Ideen nur dadurch objektiv, (Geschöpfe), daß sie nicht in der innern (idealen) Einheit geblieben, sondern in entwickelter, real verwirklichter Einheit, als gesondertes Mannigfaltige im Einen dazuseyn vermögen.

Aber die Trennung und Schiedlichkeit, wodurch die Ideen Geschöpfe sind, ist selbst System; das Band, die Einheit bleibt ihnen ein Innerliches; wie wir aber diese Einheit nur im Ich, im Verstande gefunden haben, so ist eben der göttliche Verstand diese überschauende Einheit, in der das Universum als Ganzes, Ungebrochenes daliegt. Schon früher stellten wir den Satz auf, daß in Gott das Ursehen schlechthin coincidire mit dem Urthun. Da nun seine Schöpfung erkannt worden als die entwickelte Darstellung seiner innern Einheit; so ist diese Entwicklung selbst nur in und für den Verstand, in das Ich aufgenommen, zu denken: sein Schaffen ist eigentlich zugleich das explicirte, sich entwickelnde Selbsterkennen Gottes in seiner unendlichen Fülle, das erkennende Sondern des in ihm als Ein-

heit Gesezten und als Einheit Begriffenen. Und so ist das All der unendlichen Geschöpfe vor seiner unendlichen Selbsterkenntniß ausgebreitet, und diese ist, was in anderer Rücksicht zugleich die göttliche Allwissenheit genannt werden kann. (Schon die christlichen Mystiker haben die Schöpfung, die Selbstoffenbarung Gottes als Sein Sichselbsterfassen, für Sich Selbst-Offenbarwerden bezeichnet; und wiewohl uns hier eine Verwechselung zwischen Gottes idealem Seyn und seiner Objektivität unverkennbar scheint, indem Er sich nicht erst durch sein Objectivwerden (Sichoffenbaren) Ich, absolutes Sichfassen ist, sondern seine ideale Einheit, also sein innerstes Seyn selbst nur als solches gedacht werden kann: so ist es doch unendlich tiefer und bezeichnender, mit jenen Lehren das Bewußtseyn Gottes gleichsam auf Kosten des Seyns und der That zu erheben — Gott und die Schöpfung in ein rein Ideelles aufzulösen, — als das höchste Seyn zu einem bloß wirkenden (objectiven) Absoluten, zum einfachen (bewußtlosen) Thun herabzusetzen. Doch wird sich späterhin ein Standpunkt finden lassen, auf dem jene Ansicht selbst noch eine tiefere Bedeutung erhalten könnte: wie wir überhaupt bemerken, daß das ganze gegenwärtige Problem, in welchem die höchsten und ursprünglichsten Begriffe sich concentriren, und aus allen Richtungen des Denkens her zusammentreffen, einer fast unendlichen Forschung und Darstellung fähig ist, weil es, wiewohl einfach in seiner Wahrheit, dennoch in der Fülle seiner Beziehungen nie ganz erkannt oder befriedigend dargestellt werden kann. Es geht hier wie mit jeder tiefen und umfassenden Erkenntniß, die nicht

der Mensch besizt oder sich gemacht hat, sondern die vielmehr den Menschen selbst sich zum Eigenthume macht: er strebt ihre ganze Tiefe, ihre unendliche Fülle zu fassen, und das Ueberschwängliche darzustellen: aber er hat dort sie nie erschöpft, hier sich nie genug gethan; und so fühlt er stets das Subjektive und mangelhafte seiner Darstellung, während er der Objektivität und Wahrheit des Dargestellten sich auf das Innigste bewußt ist.) —

In jenem schöpferischen Selbsterkennen aber ist das unendlich Concrete der Dinge selbst ewige Einheit und Harmonie: die Schöpfung ist lebendiger Organismus, absolute Ordnung (κόσμος,) weil sie nur die Offenbarung der innern Einheit Gottes ist. So ist sie auch in sich selbst ewig und untheilbar, weil sie als organisches Ganze in keinem ihrer Theile (wenn man von Theilen überhaupt da reden kann, wo in unendlicher Continuität Alles durch Alles ist,) aufhört die Einheit in sich darzustellen, also getragen zu seyn von der ewigen Einheit. — Aber die Schöpfung ist unendlich Concretes. Trübt dies nicht etwa jene Einheit, oder zerreißt sie in gesonderte Theile? Vielmehr ist in diesem Concreten, in diesen Gegensätzen die innere Einheit erst verwirklicht, und in ihrer Fülle dargestellt, da sie nicht die leere, sondern schöpferische, eben Gottes Einheit ist. Oder von der andern Seite: die Gegensätze, das Andere gegen Anderes, sind selbst nur dadurch, daß sie sich gegenseitig setzen, — als sich integrirende; sie sind nur in absoluter, Alles in die Einheit auflösender Wechselwirkung mit einander; und wir erinnern dabei an die frühern Entwicklungen,

(§. 15, 1—5.), worin nachgewiesen wurde, wie das concrete Einzelne selbst nur als von der höhern Einheit getragen, und in dieser aufgehend gedacht werden könne.

So ist die unendliche Schöpfung vor Gott die schlechthin Eine, Untheilbare, in sich Ewige. Kein Entstehen und Vergehen des Einzelnen aus oder in Anderes, kein bedingendes Vorher und Nachher, weil alles Dieses Widerspruch wäre auf dem Standpunkte absoluter Wahrheit, weil hier Jegliches als befaßt im Ganzen ewig ist, wie dieses. Vor Gott ist nur ein unendliches Zugleich und ewige Gegenwart: der unendliche Strom des Lebens, der vor unserm Bewußtseyn mannigfach getheilt und gebrochen in den Formen der Endlichkeit erscheint, steht vor ihm in ewiger Klarheit zum abgerundeten Kreise vollendet. Im Kleinsten erkennt Gott das Unendliche, und im Unendlichen zugleich das Kleinste, weil in der in einander fließenden Einheit alles Lebens nirgend eine wahrhafte Scheidung ist, weil Nichts eigentlich vereinzelt, oder nicht im Ganzen befaßt zu existiren vermöchte. Darum ist aber auch das Einzelnste, wie das Ganze, und Nichts kann fehlen in der heiligen, Alles umfassenden Ordnung.

(Aber auch unser eigenes Erkennen könnte nur in sofern auf Realität Anspruch machen, als es die Dinge nicht mehr unter den Formen der Endlichkeit, nach ihrem zeitlichen Verlauf, nach einseitiger Bedingtheit begriffe, also nicht so, wie sie in empirischer Wirklichkeit erscheinen; sondern in ihrer Ewigkeit, in ihrer absoluten Wechselbedingung und innerlichem Einsseyn, so, wie sie vor Gott sind. — Aber wie wir schon frü-

her andeuteten, daß auch die wahre Erkenntniß Gottes im Menschen nur Kraft Gottes, nicht aber Kraft des Menschen zu denken sey, also durch Selbstoffenbarung Gottes im Bewußtseyn; so wäre auch die Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich, d. h. vor Gott sind, nur insofern möglich, als wir Theil nähmen am absoluten Erkennen, als wir eingerückt würden in das Ursehen selbst, in dem die Dinge als ewiges Einsseyn befaßt sind. Aber dies kann und vollzieht unser Erkennen wirklich, und spricht so durch die That für sein Vermögen. Schauen wir nämlich in den Dingen, auch wie sie zeitlich erscheinen, wirklich ihren allgemeinen Zusammenhang an, sehen wir ein, wie in jedem derselben sich wahrhaft die ganze Unendlichkeit begegne, wie auch im Einzelnsten unendliche Beziehungen auf alles Andere hinweisen, das zeitlich noch nicht ist, oder schon war, (wo also ihr zeitliches Verhältniß ein schlechthin unwesentliches ist,) — kurz erkennen wir, wie Jegliches nur als organischer Theil eines höhern Ganzen zu seyn vermöge, — wie wir dies doch müssen bei einiger Reflexion —: so haben wir den zeitlichen Verlauf an den Dingen, ihr Vorher und Nachher, und den Begriff einer endlichen Kausalität als das Unwesentliche und Unwahre an ihnen in der That schon durchbrochen; es offenbart sich uns darin die ewige Einheit aller Dinge, die jenes Vorher und Nachher und zugleich des erscheinenden Werdens organisch zusammenschließt, und was in zeitlicher Wirklichkeit sich weit zu fliehen scheint, innerlich geeinigt hält in ewig vorbestimmter Eintracht. Aber zugleich und nothwendig erkennen wir daran das Bewußtseyn als Schaffendes in den Dingen, oder

Gott als Persönlichen; und jener Philosoph hatte völlig Recht zu sagen, daß auch ein Strohhalm vom Daseyn Gottes überzeugen könne, insofern selbst jener nur gefaßt wird als durch sein Wesen auf die innere Einheit aller Dinge hinweisend, als zusammenhängend mit jedem Theile des unendlichen All: jene ewige Einheit, jener innere Zusammenhang ist, von seinem abstrakten Ausdrucke befreit, eigentlich selbst nur der Begriff des schaffenden Bewußtseyns in den Dingen. Erkennst Du in ihnen Vorbestimmung, innerlich ordnende Harmonie, so hast du daran auch unmittelbar Vorsehung, allwissendes und ordnendes Bewußtseyn angeschaut. Jenes, lebendiger erfaßt, ist nur Dieses! — Und diese Erkenntniß gründet sich so wenig auf einen bedenklichen „Rückschluß in ein leeres Jenseits", den der „Kriticismus" anfechten und entkräften könnte; daß du vielmehr in der ewigen Ordnung der Dinge, wie sie sich Dir Einzelnes wie Allgemeines umschließend darstellt, den lebendigen Gott, als Person und schaffenden Willen gar eigentlich anzuerkennen (Ihn wie im Spiegel zu erblicken) aufgefordert wirst. — Und so würde — weit entfernt, daß die Ewigkeit der Dinge in Gott und ihre innere Einheit zweifelhaft oder ungewiß für die Erkenntniß wäre, — gerade im Gegentheil es sich nur darum handeln, wie die Dinge dennoch in den Formen des Entstehens und Vergehens, der zeitlichen Succession, kurz der Endlichkeit zu erscheinen vermögen, deren innern Widerspruch wir bereits nachgewiesen, und schon früher dies für das eigentliche Problem der Philosophie erklärt haben. Wiewohl es nun die Aufgabe der gegenwärtigen

Abhandlung nicht seyn kann, eigentlich dieses Problem zu lösen, so möchten doch hier wenigstens die Prämissen entwickelt werden, woraus allein, unsers Erachtens, eine vollständige Lösung desselben möglich ist: — in der Freiheit nämlich möchte das Princip jener Untersuchung liegen, welche, die Urform des göttlichen Seyns, auch als die eigentliche Wurzel des kreatürlichen Daseyns erkannt werden wird.)

30) Die unendliche Schiedlichkeit der Dinge ist in absoluter Einheit befaßt: dies haben wir im Vorigen bereits also ausgedrückt, daß die absolute Idee als System unendlicher bestimmter Ideen zu begreifen sey. — Aber jede Bestimmtheit enthält selbst hinwiederum eine Mannigfaltigkeit in sich, zur Einheit befaßt; oder ist Einheit, die sich in Mannigfaltigkeit, die sie selbst ist, objectivirt, — die sich in einem Gegenbilde von sich selbst, das sie als das ihrige sezt, darstellt: und daran hätten wir überhaupt die gemeingültige Form aller Kreatur, indem sie bestimmte ist, ausgesprochen. So wäre sie selbst ihrer Form zufolge nur das Abbild und Gleichniß der absoluten Idee auf eine bestimmte Weise; denn dort wie hier wäre diese Form das beiden Gemeinschaftliche, — Einheit, die sich in Mannigfaltigkeit darstellt. — Die absolute Idee in ihrer Objektivität, d. h. das Universum wäre demnach als absolute Einheit unendlicher relativer Einheiten zu bezeichnen; und diesen Begriff hätten wir allen folgenden Entwicklungen als eigentliches Princip zu Grunde zu legen. („Relative,“ weil sie gemeinsam befaßt in der höchsten Einheit, da=

durch selbst im Verhältniß zu einander, sich gegenseitig bestimmende sind.)

Hieraus ergiebt sich zunächst ein Zwiefaches: Was dies Concrete, die Kreatur in sich ist, oder zu werden vermöchte, folgt schlechthin aus ihrer Einheit, ist also insofern ein durch sie selbst in ihr Gesetztes, aus ihrem Wesen hervorgehendes; und sie ist in dieser Rücksicht als ein relatives An sich, als eine in sich geschlossene Welt zu betrachten: und — um einen scheinbaren Widerspruch mit dem Vorhergehenden wenigstens hier ausdrücklich zu berücksichtigen, wiewohl er noch nicht in seinem ganzen Umfange beantwortet werden kann, — jenes wechselseitige Bestimmen der concreten Dinge unter sich, ihre Relation, von der wir eben sprachen, kann nach dem Vorigen in keiner unmittelbaren Einwirkung aufeinander bestehen, und wäre vorerst etwa eher als eine „prästabilirte Harmonie" zu denken. — Relativ aber haben wir jenes An sich genannt, indem es nur in Bezug auf die andern Einheiten, keinesweges aber auf die absolute — oder Gott — Statt finden kann, gegen welche das Concrete vielmehr, als in ihr befaßt, das schlechthin Unterworfene, Bestimmbar bliebe, da es zwar Einheit, aber nicht selbstgegebene, sondern aus Gott oder der absoluten Einheit stammende ist. — Es wird sich daraus im Verlaufe der Begriff der Freiheit der Kreatur entwickeln; und wir sehen schon jezo, wie daran allerdings die eigentliche Wurzel und Bedingung ihres Daseyns ihr gegeben sey, da sie, wenn sie nicht aus ihrer Einheit (als Freies) zu leben vermöchte, sie über-

haupt gar nicht als in sich Bestimmtes zu denken wäre.

Ferner: Das Concrete ist Einheit, die sich in Mannigfaltigkeit objektivirt, Einheit also, die ihr Wesen nur als Mannigfaltiges darzustellen vermag, die daher sich selbst zum Gegensatze mit sich macht, dennoch denselben als ihr Wesen tragend und mit sich vereinigt haltend. Die Einheit durchdringt oder durchwohnt ihr Mannigfaltiges, sie erfaßt Sich Selbst in dieser Mannigfaltigkeit, d. h. sie erkennt diese als ihr eigenes Seyn: und wir haben eigentlich daran die ganze Synthesis wiedergefunden, die schon oben in der Lehre vom Absoluten, als Einheit von Subjekt- und Objektivem, als Ich, Selbstbewußtseyn sich uns gezeigt hat. Jene Grundform der Kreatur, daß sie Einheit in Mannigfaltigkeit sey, sezt sie unmittelbar als Bewußtseyn und Persönlichkeit: und wie das rein Objektive, Einfache, Bewußtlose zu existiren vermöge, ist überhaupt nicht einzusehen. — Gott, indem er in der Schöpfung sich offenbart, vermag also nur in dem ihm innerlich Homogenen, in einer Welt von Ihm (von freien Persönlichkeiten) sich zu offenbaren.

---

§. 25.

Schon lange sehen wir gewisse Kritiker, falls sie dies Büchlein ihrer Aufmerksamkeit würdigen, mit dem Vorwurfe auf uns eindringen, daß Gott uns offenbar nur die „Weltseele" sey; und was sie dann noch für leidige Konsequenzen daraus zu ziehen wissen. — Diese möchten wir im Gegentheile fragen, ob denn auch nach

Ihnen Gott nicht recht eigentlich die Urseele der Welt, der einzige und höchste Quell aller Seelen, das allein Begeistende seyn solle; ob sie ihn, in der That als Gott, nicht bloß als abstraktes Absolute, als todte necessitas denkend, vernünftiger Weise anders denken können, denn also, und im Wesentlichen auf die gleiche Art, wie wir ihn im wissenschaftlichen Begriffe zu erfassen suchten? — So möchte Manchem der Verdacht entstehen, als ob sie bei dem Ankämpfen gegen Gott „als bloße (!) Weltseele" weniger Gottes Ruhm und Ehre, als das Ansehen ihrer eigenen todten und abstrakten Begriffe im Auge hätten: wenigstens wissen sie selbst bei ihrer Polemik und auch sonst wenig Besseres darüber vorzutragen; vielmehr halten sie dergleichen Fragen und Untersuchungen so viel als möglich von sich ab, indem sie wohl ahnen, wie gerade hieran die ganze wissenschaftliche Ansicht, ja das geistige Leben sich entscheide. Sagt uns, was Euch Gott ist in innerster Erkenntniß, und Ihr gebt uns daran den Schlüssel auch zu Euerm Erkennen der Welt, ja zu Eurer ganzen Denkart. — Mit dem Dahingestelltseynlassen jener Fragen, und der Behauptung, Gott könne nicht erkannt, sondern nur geglaubt (das heißt hier aber: ohne besondern Einfluß auf die wissenschaftliche Denkart eben angenommen) werden, möchte man am Wenigsten ausreichen. Ist auch jener Glaube nur (denn auf das Wort käme es nicht an) ein wahrhafter und lebendig überwältigender; meint Ihr dann, daß er von so geringfügiger Bedeutung seye, gleichsam mit einem so engen Platz in Euerm Geiste sich begnügen werde, um nicht, wenn Ihr wissenschaftlich zu erkennen strebt, diese

Erkenntniß selbst belebend durchdringen und nach sich umgestalten zu müssen? Glaubt Ihr auch nur den persönlichen Gott, so könnt Ihr die Welt nur begreifen als die Offenbarung dieses Gottes, die Dinge als lebendige Abbilder desselben, überhaupt als die Bewährung seines Seyns und seiner Thaten; und Ihr werdet, im Hauptresultate wenigstens, nur einverstanden seyn können mit der Ansicht, die wir hier zu entwickeln suchten; so wie namentlich das wahre Christenthum diese spekulative Richtung immer begünstigt hat, was besonders auch die Mystiker beweisen können, die bloß dadurch, daß ihr Gemüth tiefer vom Geiste des Christenthums ergriffen war, unmittelbar getrieben wurden, Gott zu erkennen, und daraus das Wesen und das Verhältniß der geschaffenen Dinge zu ihm. — So bliebe denn eigentlich nur übrig, sich ganz auf die andere Seite zu werfen, und das abstrakte Fatum zum Absoluten zu machen, so wie die Dinge atomistisch in todter Vereinzelung zu fassen, die nur durch jene Nothwendigkeit in ewiger und unendlicher Verkettung erhalten würden: und hier möge man es auch nur der Wissenschaft überlassen, durch rein theoretische Gründe diese Ansicht zu widerlegen. — Wenn jedoch wohl den Meisten die Wahl zwischen Leben und Tod hier nicht schwer fallen würde; so bliebe dann bloß das ganze formale Gebot übrig, was sie auch ergreifen, dies nur entschieden und mit voller Konsequenz durchzuführen, überhaupt zu einem Ganzen der Denkart sich zu erheben, wodurch eine Seite der Wahrheit wenigstens — die negative oder die positive — nothwendig an's Licht gehoben wird.

§. 26.

§. 26.

Wie wenig jedoch, um auf den ersten Einwand zurückzukommen, gerade in unserer Ansicht Gott als die „Seele" der „Welt" gedacht werde, (etwa nach der gewöhnlichen Vorstellung in dem Verhältnisse gefaßt, wie die belebende Seele zu ihrem Leibe, also eigentlich als Eins mit ihm:) dies kann die kürzeste Ueberlegung zeigen. Unsere ganze spekulative Ansicht beruht in der Wurzel darauf, Gott als Bewußtseyn, als freie, von der Welt geschiedene Persönlichkeit zu fassen; und wie wenig uns die Dinge „dieser Welt", worin die gewöhnliche Denkart die eigentliche Wirklichkeit sezt, wahrhafte Realität haben können, dafür zeuge dies, daß wir ausdrücklich auf ihren innern Widerspruch aufmerksam gemacht und behauptet haben, daß alle jene endlichen Formen, in denen sie unserm Bewußtseyn erscheinen, vor Gott und in der wahren Erkenntniß gar keine Realität hätten. Wie nun die von der andern Seite her dadurch sich hervordrängenden Schwierigkeiten beseitigt werden könnten, dies möge der geneigte Leser von dem fernern Verlaufe erwarten, ohne vorher schon sein Urtheil über das Haltbare oder Unhaltbare unserer Ansicht darnach abzuschließen. Ueberhaupt möge Er es sich stets gegenwärtig erhalten, daß hier eine wissenschaftliche Ansicht nur nach einer einzelnen Seite hin, keinesweges aber in theoretischer Umfassung und in der strengen Form, die nur durch jene möglich wird, dargestellt werden solle. Einem bestimmten Ziele uns zubewegend, stellen wir die Sätze, die uns auf nächstem Wege zu demselben zu liegen scheinen, nach einander auf, ohne ihre vollendete Durchführung, am We-

nigsten aber die Beseitigung aller Einwürfe zu versuchen. So möchten wir überhaupt den Leser bitten, zumal da es uns der herrschenden Denkart gegenüber, besonders auch an Widerspruch über einzelne Behauptungen nicht fehlen kann, erst nachdem er unsere Ansicht nach allen den Seiten, die hier dargeboten werden, kennen gelernt, und das in seiner Einzelnheit ihm vielleicht unhaltbar scheinende in sein Ganzes aufgelöst, und daraus beurtheilt hat, seine Meinung darüber abzuschließen. Möge Er unsere Ansicht vor Allem nach ihrem Totaleindrucke auf sich wirken lassen, ihr Auge sich anversuchen, und zur Probe gleichsam mit Verstand und Gemüth in sie sich hineinversetzen wollen!

§. 27.

Tiefer erwogen jedoch hängt jener Einwurf selbst (§. 25.) mit einem andern zusammen, der hier wenigstens nicht ganz unerörtert bleiben soll. Wir hören nämlich jene zugleich uns fragen: Wie denn überhaupt Wir, als „endliche" Wesen, uns anmaßen dürften, Gott zu erkennen, ja zu behaupten, daß seine Erkenntniß die Bedingung aller andern seyn solle, als ob sie je eine evidente und gemeingültige zu werden vermöge, da ja vielmehr Jeder nach seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Bildung sich einen eigenen Begriff von Gott formire, der daher gerade das Subjektiveste sey, was es geben könne; oder nach einer andern Rede: wir hätten hier, uneingedenk der Schranken unseres Geistes, unserm höchsten subjektiven Denkbegriffe objektive Realität beigemessen, ihn zum realen Wesen Gottes erhoben, u. s. w. — Erwogen nun, daß die-

ser Einwand innerlich beruht auf der Ansicht vom Bewußtseyn als einem bloß Subjektiven, das ewig nur Erscheinungen, keineswegs aber das verborgene Ding an sich zu erkennen vermöge, wir aber schon oben bezeugt haben (§. 3.), daß die Prüfung dieses ganzen Standpunkts, die nur aus einer wissenschaftlichen Theorie des Bewußtseyns sich ergeben kann, dieses Orts nicht sey: so können wir eben deshalb es hier nur zur völligen und klaren Ausscheidung von ihnen, keinesweges aber zu einer Ausgleichung und Vereinigung bringen. Indeß glauben wir sie wenigstens hier dahin zu vermögen, daß sie erkennen müssen, wie jene Lehre von Gott mit unserer Theorie vom Bewußtseyn auf das Innigste zusammenhange, wie beide nur mit einander stehen uud fallen können, daß wir demnach wenigstens ein Ganzes und in sich konsequent Durchgeführtes behaupten; wobei sich dann auch bei einiger Erwägung ihnen ergeben könnte, daß jene eben angeführten Einwendungen, wenigstens wie sie gewöhnlich vorgetragen werden, unsere Theorie wohl kaum zu treffen vermöchten.

§. 28.

1) Es ist ein alter Grundsatz: daß nur das Gleiche von Gleichem erkannt zu werden vermöge; und so wie Jene ihres Theils denselben gegen uns kehren, indem darnach das Endliche eben in der Erkenntniß dem Unendlichen (wie sie diesen Begriff fassen) nicht gewachsen sey, vielmehr ein absolutes Misverhältniß zwischen beiden stattfinde: so machen wir denselben von der andern Seite gar sehr für unsere

Theorie geltend; indem nach ihm das innerlich Gleiche (das Homogene, Theilhabende an der Natur des Andern) in sich selbst schon das Princip zur Erkenntniß des andern trägt, wir also Gott erkennen mögen, inwiefern wir gleicher Natur mit ihm, sein Abbild, eben Ich, Selbstbewußtseyn sind. — Die Realität, das Seyn ist aber seinem bloßen Begriffe nach schlechthin und überall das in sich Gleichartige, weil ihm nur das Unreale, das Nichts entgegen stehen kann: was wir aber als die einzige Realität, als das, dem allein wahrhaft Seyn zugeschrieben werden könne, nachgewiesen haben, ist — die Einheit der Mannigfaltigkeit, sammt der ganzen Synthesis, die daraus entwickelt worden ist. Wenn es ferner Wissen und Erkennen giebt, so kann dieses seinem bloßen Begriffe nach überhaupt nur seyn das Schauen der Realität oder des Seyns, widrigenfalls es nicht mehr Wissen oder Erkennen, sondern nur Abspiegeln des Nichts — Nichtwissen, d. h. ein formaler Widerspruch wäre. (Und so schaust du selbst im unmittelbarsten sinnlichen Gewahrwerden ein Reales — Einheit in Mannigfaltigkeit — an, — sonst vermöchte dies überhaupt nicht Wissen zu seyn, an der Natur des Wissens theilzunehmen; — nur mannigfach verschmolzen mit dem Scheine, der ihm von den endlichen Relationen anhängt.) Indem nun das Wissen nur dadurch dies ist, daß es überhaupt Reales weiß, vermag es auch (nicht zwar die höchste Realität, da der Begriff derselben überhaupt keinen Gradunterschied zuläßt; und dies ist eben der Hauptirrthum, daß man zur Erkenntniß Gottes in ein schlechthin unbekanntes Jenseits „aufsteigen" zu

müssen glaubt:) wohl aber die von allen endlichen Relationen befreiete, und eben darum unbedingte Realität zu denken: und der eigentliche Akt des Denkens möchte wohl kein anderer seyn, als dies unmittelbare Ergreifen des reinen Gedankens der Realität im Wissen; nicht etwa das abstrahirende Aufsteigen von concreten Vorstellungen dazu, was freilich auch nur eine leerabstrakte Vorstellung geben könnte, auf die jene Einwendungen von unberechtigtem Realisiren u. dgl. vollkommen passen mögen: und so wäre hier ein Begriff gefunden, der, so gewiß überhaupt das Wissen Seyn oder Realität voraussezt, durch sich selbst für seine Objektivität Bürge wird, da er nur der Begriff jener reinen Realität selbst, oder das reine Wissen ist. — Und in diesem Begriffe der reinen, sonach absoluten Realität behaupten wir eben, unmittelbar Gott erkannt zu haben; und was wir ferner über das Wesen desselben dargethan, hat sich nur aus der Analyse dieses Begriffes gefunden. — Und so möchte der gewöhnliche Einwand des voreiligen Objektivirens (oder „Hypostasirens") eines bloßen Begriffes, wenigstens so unmittelbar und ohne tiefere dialektische Zurüstung vorgebracht, kaum gegen jene Theorie viel verfangen können.

§. 29.

2) Ebenso beruht der gleichfalls oft gehörte Vorwurf von Anmaaßung und Dünkel, wenn die Wissenschaft von einem adäquaten Erkennen Gottes spricht, mehr oder minder deutlich auf der Voraussetzung dabei, als ob der Philosoph aus eigener Kraft mit seiner Vor-

stellung sich in das Wesen Gottes hineinversetzen, das göttliche Bewußtseyn und die göttliche Weltanschauung sich gleichsam vergegenwärtigen, folglich sich selbst zum Gotte machen wolle, u. s. w. Wir haben aber im Vorigen ausdrücklich bezeugt und erwiesen, daß und warum Gottes Seyn jeder Vorstellung (also eben jenem Vergegenwärtigen und Hineinversetzen) schlechthin entfliehe, sondern nur im Denken, gleichfalls aber nicht als ein Objektives desselben, oder ein abstrahirter Begriff, gefaßt zu werden vermöge. In keinem Sinne nämlich kann sich Gott als leidendes Objekt zum Erkennen verhalten, sondern nur insofern ist überhaupt ein Bewußtseyn desselben möglich, — werde dieses nun Glaube oder Denken oder unmittelbare Vernunftanschauung genannt, — als Er Selbst sich diesem Bewußtseyn offenbare; und wir haben bereits nachgewiesen, wie das Wissen in seiner Wurzel selbst nichts anderes seyn möchte, als diese Offenbarung, das Schauen des Seyns, der Realität an sich; und so hätte es nur sich zu reinigen, und sich auf sein Wesen zu besinnen, um in sich selbst jener Offenbarung und Gottes gewiß zu werden. Und mit dieser ganz dialektischen Betrachtung stimmt eben so sehr das religiöse Gefühl, der fromme Sinn überein, indem Frömmigkeit und Religion nur darin besteht, Gottes als des sich offenbarenden innerlich sich bewußt zu werden. Daß hier am Wenigsten „von eigener Kraft", überhaupt von einem Erkennen, wobei die persönliche Willkühr sich thätig erweise, die Rede seyn könne, sollte sich von selbst verstehen: wie das Erkennen Gottes sich unmittelbar ankündigt als höheres, nicht aus der Per-

son stammendes; so ist ja Wahrheit überhaupt dies nur darum, daß sie, alles Persönliche schlechthin überwältigend, den Menschen selbst vielmehr bestimmt und umgestaltet, als von ihm bestimmt und gestaltet wird.

3) Noch erwarten wir den Vorwurf zu hören, daß, indem Gott als Ich als absolutes Bewußtseyn erkannt worden sey, wir ihn nur „anthropomorphisirt", nach den Vorstellungen menschlicher Vollkommenheit bestimmt haben sollen, und so offenbar in bloß subjektiven Begriffen befangen seyen. — Abgerechnet, was an diesem Einwande schon durch das früher Bemerkte (1. und 2.) erledigt seyn möchte; so ist es eben eine durchaus unbegründete Voraussetzung, ein durch Nichts bewiesenes Vorurtheil, daß nur der Mensch Bewußtseyn habe, und daß durch bloßen Anthropomorphismus Gott als Ich gedacht werde. Vielmehr haben wir gezeigt und betrachten es als eine erwiesene Sache, daß alle Realität = Ich, und Ich, Bewußtseyn, die einzige Form des Realen sey: und so ist es eigentlich nur ein identischer Satz zu sagen: daß Gott als absolute Realität, auch absolutes Bewußtseyn seyn müsse. Wir können ihnen daher auf das Einfachste erwidern: daß, weil Gott den Menschen (und überhaupt Endliches) schaffend, ihn theomorphisirte, (an der eigenen Realität ihm Antheil gab,) der Mensch in seiner Erkenntniß Gottes ihn „anthropomorphisiren" müsse, wenn man will; indem nämlich nur zu bemerken, daß Ihm dabei nicht menschliches in Relationen versenktes Bewußtseyn zugeschrieben, sondern unbedingtes zuerkannt werde, wodurch der generische Unterschied zwischen Göttlichem und Mensch-

lichem, Unendlichem und Endlichem hoffentlich wieder hergestellt wäre. *)

§. 30.

Nachdem wir im Bisherigen versucht, die eigentliche Grundlage unserer Ansicht und das Princip für

---

*) Ebenso Jacobi von seinem freilich einiger Maaßen verschiedenen Standpunkte: (v. d. göttlichen Dingen, S. 182.) „den Menschen erschaffend, theomorphisirte Gott. Nothwendig anthropomorphisirt darum der Mensch.“ Und S. 186: „Wir bekennen uns demnach zu einem, von der Ueberzeugung: daß der Mensch Gottes Ebenbild in sich trage, — unzertrennlichen Anthropomorphismus“, (der demnach selbst reales Erkennen Gottes, durch Selbstoffenbarung desselben im menschlichen Bewußtseyn, also eigentlich nicht mehr Anthropomorphismus wäre!) — Wenn Er aber an einer andern Stelle den Satz aufstellt: (S. 152. Not.) „Wohl giebt es ein Wissen von dem Uebernatürlichen, von Gott und göttlichen Dingen, und zwar ist dieses Wissen das Gewisseste im menschlichen Geiste, ein absolutes aus der menschlichen Vernunft unmittelbar entspringendes Wissen; aber zu einer Wissenschaft kann dieses Wissen sich nicht gestalten“; — und wenn Kenner darin den eigentlichen Kern Jacobischer Lehre finden; so ist dies insofern vollkommen konsequent, als es nach Ihm (S. 121.) nur zwei Wissenschaften im strengen Verstande, Mathematik und allgemeine Logik geben kann. Wenn er dagegen wieder an anderen Stellen behauptet (S. 152.), es sey das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sey, oder gar die verworrenen Aeußerungen Anderer, „daß ein nüchterner Atheismus dem Verstande wohl anstehe (!)“ aufzunehmen nicht verschmäht; so

alles Fernere in dialektischer Folge zu entwickeln; so sey es uns erlaubt, von nun an zu größerer Kürze in minder strenger Form die weitern Folgerungen daraus aufzuweisen.

Gott hegt in seine Idealität verschlossen den unendlichen Reichthum alles Daseyns; er ist im Genusse

können wir dies nicht anders, als damit widersprechend finden: denn es kann so wenig im Interesse der mathematischen Wissenschaften oder der Logik liegen, daß kein Gott sey, als es etwa der Arithmetik darum zu thun ist, daß es keine Sittlichkeit gebe; sie haben als bloß formale Lehren gar kein Verhältniß zur eigentlichen Realität und zum Seyn. Wenn es dagegen durch ein anderes Vermögen als das des bloß formalen logischen Denkens dennoch ein Erkennen des Realen zu geben vermöchte, also Wissenschaft im höhern Sinne angestrebt werden könnte, so müßte es vielmehr das erste Interesse derselben seyn, jenem „Gewissesten im menschlichen Wissen" nicht zu widersprechen, vielmehr mit seiner Hülfe, und von ihm als dem Gewissesten geleitet, zu erkennen, widrigenfalls es nur Wahn und Irrthum gebären könnte. — Und eben, daß Er diesen Standpunkt, der ohne Zweifel als der religiöse zu bezeichnen wäre, der Reflexion gegenüber als den alleinigen und wahrhaften erkannt und behauptet hat, macht unseres Erachtens, das wesentliche Verdienst Jacobi's aus. Indem er aber nirgends die Unmöglichkeit wissenschaftlich dargethan hat, von diesem Standpunkte der Gotteserkenntniß auch das Endliche zu begreifen, d. h. ihn überhaupt zum philosophischen zu erweitern: so könnte gegenwärtiges Unternehmen auch als ein Versuch angesehen werden, den religiösen Standpunkt wahrhaft zum spekulativen zu machen, um so mit Einem Male jeden Kampf und jeden Zwiespalt im menschlichen Geiste auszutilgen.

seiner ewigen Ideen, das in sich Genugsame, Allseelige. — Zugleich aber erschließt er sich, die Ideen verwirklichend, durch sich selbst zur Objektivität: und dies haben wir die Schöpfung genannt. — Was liegt aber demzufolge im Begriffe des Geschöpfs? — Es ist selbst bestimmte Idee, Einheit von Mannigfaltigkeit, somit ein in sich Abgeschlossenes, ein relatives Ansichseyn, und Schöpfung wäre also das Setzen eines Andern und vermittelten (den Relationen anheimfallenden) als dennoch eines Selbstständigen so weit dies möglich, oder das Verleihen eigenen Ansichseyns an das Geschöpf, wodurch es zu einem, freilich nicht adäquaten, Abbilde des ursprünglichen Ansich erhoben würde. — Auch das Geschöpf demnach genösse selbstständigen Lebens, und sich entfaltend aus dem Mittelpunkte des eigenen Daseyns hätte es gerade in dieser rückhaltlosen und ungehemmten Entwicklung aus sich selbst seiner Idee aus Gott genuggethan, seine innere Einheit zur Objektivität erhoben. — Aber die Idee des Geschöpfs in Gott ist selbst eine bestimmte, eigenthümliche; und so ist auch das Geschöpf ein durchaus Individuelles, schlechthin nur sich selbst Gleichendes: und gerade seine innere Bestimmtheit stammt aus Gott und ist das als ewig in Gott gesezte. Weit entfernt daher, daß die Individualität der Kreatur gerade das Nichtige, Vergängliche, bloß den Relationen an ihr Zugehörende sey, wie dies eine nur zu sehr im Tode mechanischer Vorstellungen erstarrte Philosophie wähnt; ist gerade diese das von Gott, dem Schöpfer und „Liebhaber" eigenthümlichen Lebens Bejate und Bestätigte.

Wir bitten außerdem noch dem Gegensatze, der in dem Begriffe des Geschöpfs liegt, einige Aufmerksamkeit zu schenken: es ist ein An sich, sonst wäre es nicht concretes Daseyn, Objectivität einer bestimmten Idee in Gott; es wäre vielmehr in seiner Idealität geblieben, und keine Schöpfung fände statt: — aber an dieser Bestimmtheit hat es eben so sehr seine Schranke, seine Relation gegen das unendlich Andere; und sein Ansich wird so ein begränztes, relatives.)

§. 31.

So ist es das göttliche Siegel des Geschöpfes (§. 30.), daß es, je vollkommener und Gottähnlicher, desto ursprünglicher aus sich lebe und sich entwickele; freilich nicht aus sich als einer selbstgegebenen Natur und Anlage, sondern Gottes Kraft und Gabe darin entwickelnd. Eben dadurch nämlich, daß es aus sich im eigenen Wesen lebt, stellt es Göttliches dar, vollzieht es seine ewige Idee: und so ist gerade seine innerste Eigenthümlichkeit das, wodurch es Eins bleibt mit Gott, und wodurch es seine Offenbarung wird. — Die Kraft, aus der es lebt, ist die göttliche, verliehene; aber der Genuß seines Lebens, der Gewinn und Ertrag desselben gleichsam bleibt dem Geschöpfe gegönnt.

(Es läßt sich jener allgemeine Begriff nothwendig an einer Menge einzelner Beispiele erläutern und bewähren. Nur das nennen wir vollkommen in seiner Art, das seiner innern Natur (seinem Wesen, seiner Idee) durchaus entspricht; und auch sich selbst fühlt

es nur also in seiner vollen Kraft und ganzer Lebensfreude. Ebenso sehen wir am Menschen, daß es höchstens Gebot wie Bedürfniß für ihn sey, frei und harmonisch seine Individualität (seine ewige, Gott gegebene Anlage) zu entwickeln, wodurch er gerade erst den göttlichen Willen an ihm erreicht weiß, und zugleich ihm selber die rechte Befriedigung, die wahre Seeligkeit dadurch gewährt ist.)

§. 32.

So sezt der Begriff des Geschöpfs als eines Individuellen unmittelbar den der Aussichselbstentwicklung. Es ist die bestimmte Einheit, aus der sein Mannigfaltiges hervorgeht; die, sich entwickelnd, jene Mannigfaltigkeit eben zum selbstständigen Ganzen macht. — Was daher das Geschöpf wahrhaft und wesentlich ist (oder „wird"), stammt nur aus jener Einheit, ist aber aus dem Ansichseyn der Kreatur: und so muß ihm schlechthin auch Freiheit zugeschrieben werden, da dasjenige unmittelbar frei zu nennen wäre, das nach der frühern Definition, was es ist, aus sich selbst ist, dessen Bestimmungen schlechthin nur aus dem eigenen Wesen stammen. — Daher ist das Geschöpf nur insofern als wirkliches Geschöpf, oder als objektives Daseyn außer dem göttlichen Wesen begriffen, inwiefern es zugleich als Freies gedacht werden kann; — denn seine Freiheit ist selbst nichts Anderes als dieser Charakter objektiven Daseyns, dieses An sich in seiner Verwirklichung und Lebendigkeit erfaßt. Nur in freien Geschöpfen vermag Gott wahrhaft Schöpfer zu seyn, eigentlich objektiv zu werden.

Hier wäre der Ort, bestimmter auf den gewöhnlichen Einwand, wie sich die Freiheit der Geschöpfe mit dem Begriffe der göttlichen Allmacht und Vorsehung überhaupt vereinigen lasse, Rücksicht zu nehmen, wiewohl derselbe durch den ganzen Zusammenhang unserer Theorie von selbst schon erledigt seyn sollte. — Welches ist nämlich das eigentliche Princip jener Freiheit in dem Geschöpfe, die Kraft, woraus es dieselbe entwickelt und in sich weiß? Die aus Gott ihm stammende Einheit, sein Wesen als innerlich bestimmtes aus Gott. Und so ist es gar eigentlich Gottes Kraft in den Geschöpfen, die sie zu freien macht, die als eigentlicher Lebenstrieb in ihnen, sie zur Darstellung ihres Wesens bringt. Und so gewiß nun Gottes Kraft die in sich Einige und Harmonische ist, kann sie auch in der Freiheit der Geschöpfe nur das ewig Harmonische, „Vorhergesehene" in Gott, ja den Willen Gottes selbst an ihnen vollziehen. — Aber wäre demnach nicht vielleicht die Freiheit der Geschöpfe selbst nur eine imaginäre, illusorische, da doch immer Gottes Kraft, nicht die der Geschöpfe in dem, was wir Freiheit nennen, wirksam werden soll? Nur aus völligem Misverstehen des eben entwickelten könnte ein solcher Einwand hervorgehn. Allerdings ist es Gottes Kraft, die im Geschöpfe seine Freiheit wird, weil dieses doch nicht aufhört Geschöpf zu seyn, sein Wesen aus Gott zu haben, widrigenfalls es als Selbstgeschaffenes Gott gleich zu setzen wäre: aber die Freiheit selbst, die Entwicklung dieses Wesens (die Verwirklichung seines Vermögens) ist gar eigentlich die des Geschöpfes, da es aus sich oder aus dem

Wesen ist, was es ist. Wie es durch Gott gesezt ist, so sind seine Bestimmungen im Einzelnen aus jenem Geseztseyn (aus dem Wesen oder der Einheit) heraus, also in freier Entwicklung von Innen her. (Freiheit nämlich als schlechthin bestimmungslose, leere Willkühr, Vermögen von und zu Nichts zu fassen, welcher Gedanke allein hier noch übrig bleiben würde, wäre selbst ein Widerspruch; und denen, die Solcherlei gegen uns aufbringen wollten, könnte man nur rathen, vorerst unabhängig von aller Theorie den reinen Begriff der Freiheit in einige Ueberlegung zu nehmen.) — Nur die einzige Schwierigkeit könnte unseres Erachtens gegen jene Theorie geltend gemacht werden, welche freilich an dieser Stelle noch nicht ganz beseitigt werden kann, wie, da die Freiheit des Geschöpfes nur ist die lebendige Entwicklung seines aus Gott stammenden Wesens, also innerlich Eins mit Gott, die Freiheit zum Bösen, damit auszugleichen sey; und ob wir behaupten wollen, daß auch im Bösen Gottes Kraft wirksam werde, wie allerdings aus der Konsequenz der Theorie zu folgen scheint. — Aber auch über diese Frage hoffen wir im weitern Verfolge das nöthige Licht verbreiten zu können.

(So ist es auch für die Theorie der Freiheit durchaus entscheidend, wie man Gott und die Schöpfung ursprünglich zu begreifen vermöge. Der lebendige Gott kann, wie gezeigt worden, nur in lebendigen, d. h. freien Geschöpfen sich offenbaren: wird dagegen Gott selbst nur als Fatum, als abstrakte Nothwendigkeit gefaßt, so schwindet auch die Freiheit der Geschöpfe; Alles ist von gleicher Nothwendigkeit umschlossen,

und die Welt stirbt gleichsam ihrem ertödteten Gotte nach.)

§. 33.

Die ältere Theologie hat in der Lehre von der Schöpfung auch die Frage nach der „Endabsicht" derselben in Gott nicht außer Acht gelassen, und sie bestimmt dahin ausgesprochen: „warum" Gott Schöpfer geworden. — Inwiefern hier nun die spekulative Bedeutung derselben erwogen werden soll; so leuchtet ein, daß sie für den Deterministen zunächst gar keinen Sinn haben könne, dem Alles, was da ist, aus der absoluten Nothwendigkeit hervorgeht, und für den ein „Warum" vom höchsten Standpunkte seiner Lehre gar keine Bedeutung hat. Aber auch eine lebendigere Ansicht scheint jene Frage schlechthin zurückweisen zu müssen, da sie ja eben in dem absoluten, also für uns nicht höher begründbaren Willen Gottes, in der freien That seiner Persönlichkeit den Grund der Schöpfung sieht: und von der andern Seite zu sagen, daß eben die freie That in Gott sich nicht ohne Motiv und Absicht denken lasse, (wie etwa die ältere Dogmatik als dieses Motiv der Schöpfung die „Ehre" oder „die Selbstverherrlichung Gottes" anführt;) dies möchte die ganze Untersuchung in das Gebiet begriffloser Vorstellungen hinabziehen. So bleibt nur die Ansicht einer innern heiligen Nothwendigkeit in Gott übrig, welche sein lebendiges Wesen ausmachend, eben darum zugleich als seine absolute Freiheit, als Wille rein aus sich selbst zu fassen wäre; und nur insofern könnte von einer „Endabsicht", von einem

besondern „Motiv" in Gott dabei die Rede seye, als man dadurch sich ausdrücklich dem Gedanken jener andern, todten und abstrakten Nothwendigkeit entgegensetzen will, uud Gott, formal gefaßt, eben so gut, auch ohne Schöpfung gedacht werden kann. Wenn uns nun freilich jene innerste Natur Gottes ewig verborgen bleibt; so könnte man dennoch etwa aus dem Charakter der That auf den innern Grund derselben in Gott zurückschließen zu können meinen, und in dem Wesen der Schöpfung erkennen wollen, „warum" Gott geschaffen. Nun haben wir jene That der Schöpfung schon bezeichnet als das Verleihen des eigenen Ansichseyns (§. 30.) an ein Andres und abgestammtes, das Erheben des Geschöpfes zum göttlichen Ebenbilde, indem Gott, aus Seinem eigenen Wesen ihm zu leben vergönnend, eben dadurch es selbstständigen Daseyns, und eigenen inneren Lebens theilhaftig machte. Die Schöpfung könnte als ein freiwilliges Heruntersteigen Gottes in die Form der Kreatürlichkeit, als die höchste Neidlosigkeit des Unendlichen, die auch das Endliche zum Daseyn rufend, ihm die eigene Seeligkeit gönnen will, als die That höchster Liebe und Güte betrachtet werden: denn das ist das Wesen der Liebe, daß sie sich selbst als Eines wissend mit dem Andern, dennoch diesem seine Selbstheit gönnet, ja sie zu höchster Realität zu steigern trachtet; daß das Band, welches beide zu Einem macht, dennoch ihre Eigenheit nicht unterdrückt, sondern hervorhebt und verwirklicht. So könnte die absolute Einheit Gottes, die alle Geschöpfe dennoch als Eigene und Selbstige umschließt, unter keinem tiefern und bezeichnendern Symbole ge-

faßt

faßt werden, als dem, was wir menschlicher Weise Liebe und Gnade nennen; und wenn wir früher behaupteten, daß die Ansicht einiger Mystiker von der Schöpfung als dem Sichobjektivwerden (Selbsterkennen) Gottes noch eine höhere Bedeutung zuließe, so wäre es eben die, daß Gott, Sich Selbst und das Seinige in dem Geschöpfe erkennend und so Eins bleibend mit ihm als darin Sich liebend, also sich selbst außer sich als Anderes und Selbstständiges (als Kreatur) ergreifend gedacht würde; daher könnten wir sagen, daß es die Liebe sey, „warum" Gott schuf, warum er nicht unterlassen konnte, (warum es ihm innere Nothwendigkeit war,) sich und Seine Seeligkeit, Anderes schaffend, dadurch Anderm zu verleihen.

§. 34.

So wie wir aber, wenn uns gleichnißweise zu reden erlaubt ist, als die innerste Kraft Gottes, als den Pulsschlag seines Wesens die Liebe erkannt haben, die da schaffend, also zu dem Niedern sich neigend, nur als Gnade bezeichnet werden kann: eben so muß das Geschöpf zu vollkommner Entwicklung gelangt, dieses verliehenen Daseyns, so wie seiner innern Einheit mit Gott dadurch, sich bewußt werden; es wird dies gleichfalls nur Liebe seyn, die aber gegen das Höhere gerichtet, als die bewußte Unterwerfung unter dasselbe ursprünglich nur Demuth seyn kann. — Wie dies Wechselverhältniß nun, die eigentliche Einheit, die innerlich alle Geister umschließt ohne sie zu unterdrücken, auch am Menschen und dessen Verhältnissen in mannigfachen dunklern oder entwickel-

Bayerische Staatsbibliothek München

tern Formen wiederleuchte, dies kann nur in dem Theile der Philosophie, der vom Geiste handelt, vollständig ausgeführt werden: nur diese Bemerkung fügt sich von selbst hier an, daß jene beiden Richtungen der Liebe, während diese in jeder Form überhaupt als die Schranke des Ich *tilgend* (*sich aufopfernd*) erscheint, am Ursprünglichsten theils als Unterordnung, *freie Unterwerfung* unter irgend ein für höher und mächtiger Erkanntes (die eigentliche Liebeform des Geschöpfs als solchen, und so mit dem Principe des *Glaubens* nahe verwandt:) theils als Hingebung, *Aufopferung* für das Niedere, Schwächere hervortreten müssen. (Als Gleichniß dieses lezten, eigentlich gottähnlichen Affekts erscheint unter uns die *Mutterliebe*, die daher, als die vorbedeutsamste irrdische Erscheinung, schon von St. Martin und andern Theologen zum Symbole des innersten Verhältnisses Gottes zur Kreatur in Offenbarung und Erlösung gemacht worden ist. — Auch hier nämlich liegt die Ansicht zu Grunde, daß das menschliche Wesen die höchsten Wahrheiten in sich selbst, wie in einem Sinnbilde und Gleichniße abspiegele; eine Ansicht, die, wenn man sich einmal zur Anschauung erhoben, wie Alles von der innersten Einheit umschlossen sey, wie sich überall nur ein einziges Lebensprincip offenbare, nicht mehr befremdend seyn kann, und die zugleich mit dem Geiste des Christenthums, das den Menschen, als ursprünglich im Bilde Gottes erschaffen, in die *Mitte* des Universums stellt, auf das Innigste harmonirt. Und so hätte schon der Versuch einer wissenschaftlichen Theorie über die Liebe das belehrendste Symbol für die tiefsten

Bayerische Staatsbibliothek München

Wahrheiten des Erkennens werden können, wenn die gewöhnlichen Theorien vom Menschen nicht vielmehr darauf auszugehen schienen, ihn zum Behuf wissenschaftlicher Bequemlichkeit recht eigentlich zu verstümmeln, und seiner innersten Regungen und Affekte zu entkleiden, um ihre abstrakten Begriffe von ihm recht bald beisammen zu haben.)

§. 35.

Noch bliebe uns übrig, der Vorstellung eines „zeitlichen Entstehens" der Dinge aus Gott, und der sogenannten „Schöpfung aus Nichts" zu gedenken, wie sie unter den gewöhnlichen theologischen Lehren aufgeführt wird. — Wie sehr uns auch die Schöpfung nicht in blinder Necessitirung, sondern in der freien Persönlichkeit Gottes ihren Grund haben möge, so fern muß doch auf philosophischem Standpunkte die Vorstellung bleiben, sie deßhalb in die „Zeit" zu setzen, d. h. einen Uebergang für sie aus dem Vorher des Nichtseyns in das Nachher des Seyns anzunehmen, da wir schon früher die Form der Zeit und Zeitlichkeit als vor Gott überhaupt nicht vorhanden, als der wahren Realität widersprechend nachgewiesen haben. Und so ist auch von den Philosophirenden unter den Kirchenvätern, namentlich von Origenes und Augustinus gelehrt worden, daß die Schöpfung das schlechthin Anfanglose sey, da die Zeit selbst nur in Bezug auf Endliches und Veränderliches, als nur an Geschaffenem erscheinend (gleichsam erst innerhalb der Schöpfung) gedacht werden könne. (Daß aber die Ausdrücke der Schrift die für zeitliche Ent-

stehung der Dinge aus Gott gewöhnlich angeführt werden, (Johann. 17, 5. 24. Ephes. 1, 4.) πρὸ καταβολῆς κόσμου, πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι richtig gefaßt nur den ewigen (zeitlosen) Rathschluß Gottes der Entwicklung irrdischer Dinge gegenüber, und eine Abstufung dem Begriffe nicht der Zeit nach bezeichnen, werden die kundigern Theologen wohl selbst zugestehen.)

Den mit jener Vorstellung öfters verbundenen Begriff einer Schöpfung „aus Nichts" glauben wir dadurch auf seine eigentliche Bedeutung zurückführen zu können, daß darin die Ansicht abgewiesen wird: als ob Gott schaffend irgend ein Vorausgegebenes und Ihm Anderes (einen „Stoff") als Demiurgos erst belebt und geordnet habe; vielmehr dadurch hervorgehoben werden soll, daß das Geschöpf als durchaus göttlichen Ursprunges sey. Und so hängt dieser Begriff vielmehr mit dem Gedanken einer Schöpfung seit Ewigkeit auf das Innigste zusammen, ja beide zeigen sich als identisch bei einiger Ueberlegung: Gott wird in der Schöpfung schlechthin objektiv, und es giebt keine andere Wirklichkeit als dieses Objektivwerden Gottes; es ist aber nothwendig mit und in Gott, sonach Zeit- und Anfanglos, wie Er.

---

§. 36.

„Uranfänglich demnach war das Wort" (jene ewige Offenbarung, die schaffende Liebe, zufolge welcher Gott nicht nur in sich selbst seyn mochte, sondern sich „aussprechend", auch dem Geschöpfe Daseyn

geben, sich ihm öffnen, es lieben wollte:) „und das Wort war bei Gott im Anfange, und Gott war das Wort.“

§. 37.

„Durch dasselbe sind alle Dinge gemacht, und kein Ding ist ohne dasselbe geworden von dem, was da geworden ist.“ Alles ist ursprünglich Daseyn empfahend nur durch jene Offenbarung Gottes, und was sonst noch, vielleicht entfremdeter vom göttlichen Ursprunge geworden seyn möchte; es war doch nicht ohne Gott; der Keim, die innere Verwandtschaft mit der göttlichen Natur blieb in ihm.

§. 38.

Jener Johanneische *λόγος*, das ewige Sichoffenbaren Gottes (sein ewig und allein Gezeugter, durch welchen Alles ist: vgl. §. 67.) — als Weltschöpfer war auch der tiefern Spekulation des Alterthums keinesweges verborgen, wie ja schon die lebendigere Betrachtung der Dinge unmittelbar zur Anerkenntniß eines Persönlichen, das sich in der Schöpfung offenbare, getrieben wird. Vielmehr ist es der innerste Geist Stoischer und Platonischer Lehre, die Schöpfung als Offenbarung der absoluten Vernunft (des *λόγος* oder *νοῦς*) zu fassen, und selbst der Ausdruck *λόγος* ist erst aus der griechischen Philosophie durch den platonisirenden Philon in die jüdisch-christliche Gnosis fortgepflanzt worden *). — Wie hätten daher bei un-

*) So z. B. Philon (de Monarchia Vol. I. p. 823 ed. Mang.) „Der Logos ist das Bild Gottes, durch den

serer spekulativen Vorbereitung zu christlicher Theologie, hieran wenigstens die eigentlich unterscheidende Lehre des Christenthums noch nicht gefunden, die sich, wenn wir andeutend in das Spätere übergreifen wollen, gerade darin ergeben wird, daß der λόγος auch als Welterlöser begriffen werde, eine Anschauung, die dem philosophirenden Alterthum eben so entschieden fremd blieb.

---

§. 39.

Es ist das ursprüngliche Verhältniß der Kreatur zu Gott, daß sie selbstständig und mit Eigenheit begabt dennoch Eins bleibe mit Ihm. Dieser formale Widerspruch (vgl. §. 30. Not.) ist im Seyn schon dadurch gelöst, daß diese Eigenheit aus Gott stammt, daß ihr Wesen, wodurch sie selbstständige und eigenthümliche wird, ein Gottverliehenes ist. Im Bewußtseyn der Kreatur aber könnte er nur dadurch gelöst werden, daß sie als freie und selbstständige sich dennoch nur durch Gott und in Gott wüßte; d. h. nur in hingebender Liebe (§. 34.) wäre er gelöst. Und wir werden im Verlaufe zeigen, wie eben daran, ob

---

die gesammten Dinge geschaffen sind": und an vielen andern Stellen. S. die Ausleg. zu Ioann. I, v. 1 u. 3. — Dagegen behauptet noch Origenes ausdrücklich, daß bei all seinem Verkehr mit weisen und unterrichteten Juden (insofern sie nämlich vom Einflusse fremder Spekulation frei geblieben,) er sie nie habe behaupten hören: der Sohn Gottes sey der λόγος. (S. Orig. contr. Celsum, II. p. 79.)

die Kreatur ihre Freiheit also zu begreifen vermöge oder nicht, sich ihr eigentlicher Charakter entscheide.

Indem aber die Kreatur ihre Freiheit begreifen soll, als schlechthin Eins mit Gott, damit Er, gleichsam ungehemmt von ihr, vielmehr ganz sie erfüllend und durchwohnend, in ihr sich offenbaren, die Selbstheit der Kreatur zu seiner Offenbarung machen könne: so zerfällt dadurch nothwendig das Bewußtseyn dieser Einheit in zwei entgegengesezte Momente: die Kreatur kann zunächst und unmittelbar ihrer Eigenheit nur als der schlechthin freien bewußt werden, sonst käme die Eigenheit überhaupt nicht zur Anschauung; und erst als zweiter, nothwendig sich trennender Moment in Bewußtseyn könnte die Anschauung hindurchbrechen, wie dennoch diese Freiheit nur dadurch entwickelt und vollendet sey, daß sie sich als Eins ergreife mit Gott und als dessen Offenbarung; was, indem es eine aus dem Bewußtseyn der Freiheit sich erhebende Anschauung ist, nur als Genesis, Gewordenes in der Kreatur, und eben so sehr, als ein von der Freiheit Getragenes, darum gleichsam immer wieder von ihr Zurückzunehmendes erscheinen kann. Nur durch das Bewußtseyn der Freiheit hindurch wird dies ganze Verhältniß anschaubar; und so kann die Kreatur zunächst sich nur ergreifen als reine Freiheit, als absolute That aus sich selbst, die unbewältigt und auch durch Nichts zu bewältigen dieser Selbstheit und des Seyns-aus-sich auf das Innigste gewiß ist. (Es ist dies ein relativ auf die andere Geschöpfe allerdings erhabenes Gefühl des Menschen, wodurch er sein Inneres jeder Naturgewalt

unmittelbar enthoben weiß, und die ganze Macht des Universums an seinem Willen gleichsam sich brechen sieht: er ist dadurch formal gefaßt freilich Bild des göttlichen Selbstseyns, aber noch nicht seine Offenbarung; denn der absolute Wille ist hier noch nicht Eins mit Gott geworden, die Liebe ist noch nicht zum Bewußtseyn erhoben. Aber jenem Aufgeben der Eigenheit und dem Durchbrechen der beengenden Schranken in der Liebe muß eben kräftige Selbstconcentration, ein Sichfassen in dieser Schranke nothwendig vorausgehen.)

§. 40.

Was sonach in Gott ursprünglich Eins ist und in Einem Schlage, das unterliegt in der Kreatur nothwendig einem entwickelnden Verlaufe, ist einer Zertrennung in geschiedene Momente unterworfen. In Gott ist sein Ansich, die Selbstheit, das wahrhafte, absolute; denn er ist eben Seyn durch sich: und so hat er unmittelbar schon in ihr die ewige Ruhe ganzen Selbstgenügens, die unendliche Fülle des Seyns; und keine Theilung und Entgegensetzung findet statt. Im Bewußtseyn der Kreatur aber trennt sich unabweislich ihr Ansich von ihrem ganzen und vollendeten Seyn, eben weil dies Ansich kein wahrhaftes, wie in Gott, sondern ein entlehntes und abgestammtes ist. Indem die Kreatur sich in ihrer Selbstheit ergreift, ist sie noch nicht die vollendete, (ist sie nicht, was sie „seyn soll"): ihre Freiheit ist zunächst nur noch die formale, leere; keinesweges die freigewordene göttliche Offenbarung. Und so ist diese auf gegen-

wärtiger Stufe vielmehr nur als Schranke, formale Selbstheit anzusehen, die zunächst die Kreatur von Gott nur scheiden kann.

(Hier ergreift sich die Freiheit noch als Freiheit überhaupt, als formal thun könnend, oder auch nicht, nach dem Begriffe des völligen Gleichgewichts der Willkühr; also sich z. B. hingeben könnend der Pflicht und dem Guten, oder auch das Gegentheil vollziehend: während die Freiheit in ihrer Vollendung, d. h. Eins mit Gott geworden, sich gerade darin frei fühlen — das Eigenste und Innerste zu offenbaren sich bewußt seyn wird, wenn sie dem Göttlichen in ihr Genüge thut. Ob jene formale Freiheit nun wahrhaft dies bleiben könne, ob nicht vielmehr an Gottes Statt, da sie im Menschen eine völlig leere doch nicht zu seyn vermag, ganz ander Kräfte sie sich unterwerfen und in ihr sich offenbaren möchten, dies kann hier freilich noch nicht untersucht werden: nur dies sey festgehalten, daß sie selbst, wiewohl die Kreatur sich in ihr als dem Unmittelbaren anschaut, jeden Falls nur sey um des Höhern willen, diesem aber nothwendig vorausgegeben. — Und so wäre daran zugleich die Grundform kreatürlichen Daseyns in höchster Allgemeinheit ausgesprochen. Wiewohl wir nämlich bisher eine Scheidung zwischen bewußter und bewußtloser Kreatur noch nicht zu machen vermochten, vielmehr Bewußtseyn und Ich uns als das einzig Reale erschien; so werden wir doch auch an dem, was man gewöhnlich bewußtlose Natur zu nennen pflegt, dieselbe Grundform nachweisen können, die sich am Ursprünglichsten im absoluten Ich und abbildlich darnach im krea-

türlichen zeigte, Ueberall wird sich auch hier eine Basis und Wurzel der Selbstheit aufweisen lassen, aus der, wie aus seinem Centrum und vorausgegebenem Elemente das Naturwesen sich organisch entfaltet, und seinen Lebenskreis erfüllt, (seine innere Anlage verwirklicht.) Die Blüte kann sich nur aus dem harten Kern erheben, der wie die feste Umgränzung ihrer Eigenheit, ihr vorausgegebenes Selbst, das ganze Gewächs der Anlage nach schon in sich enthält, und eben dadurch die Entwicklung dieses Selbst bedingt und sichert. So wie aber dort die formale Freiheit nicht das Eigentliche und Höchste, sondern nur die nothwendige Bedingung desselben, somit aber das schlechthin Vorausgegebene war; so ist auch hier die natürliche Basis des Geschöpfs das Niedere und Unvollkommene, wiewohl das dem wirklichen Lebensverlaufe nach nothwendig Vorauszusetzende, indem es nur dazu da ist, sich selbst in seiner starren Beschränktheit aufzugeben und zu vernichten, um das Höhere und eigentlich Reale aus sich hervortreten zu lassen.)

§. 41.

Jene unmittelbar sich ergreifende Eigenheit, das zuerst nur Sich-fassen der Kreatur als einer schlechthin freien, ist als die nothwendige Bedingung ihres Daseyns, als das begriffen worden, wodurch Gott sie überhaupt zu bestimmter Objektivität, und so zum Abbild des eigenen Ansich erhoben hat. Von hier aus aber, von diesem Bewußtseyn absoluter Freiheit beginnt nun der wirkliche Lebensverlauf der Kreatur; was sie aus sich selbst ist, wird von diesem Bewußtseyn der

Freiheit unmittelbar getragen, und erst durch die allgemeine Anschauung der Freiheit hindurch können die besondern Bestimmungen, die sie sich giebt, in ihr Bewußtseyn aufgenommen werden. — Aber mit dem Bewußtseyn dieser Freiheit beginnend, ist diese Entwicklung selbst nothwendig auf eine doppelte Art möglich: Entweder die Kreatur erhebt sich aus dem starren In-sich-versunkenseyn, und die Freiheit, ihre eigene bleibend, unterwirft sich dem Göttlichen in ihr; so vermag nun erst auch die Gottgegebene Anlage in ihr sich wirksam zu machen und zu vollziehen; die Einheit, welche die Kreatur ursprünglich mit Gott verbindet, ist hergestellt, und diese ist nun wahrhaft Gottes Offenbarung geworden. Damit ist aber zugleich die Freiheit in ihr rechtes Verhältniß eingekehrt, sie hat ihre Bestimmung erreicht, und gerade durch ihre Unterwerfung ihre eigene Gewißheit gleichsam, die freudige Sicherheit ewiger Entwicklung gewonnen. — Oder die Kreatur verharrt in jenem Bewußtseyn absoluter Eigenheit, — wie es schlechthin möglich ist, — wodurch die ursprünglich Gottverliehene Schranke zur selbstgegebenen Beschränkung werden würde; so ist der freudige Quell göttlicher Entwicklung in ihr gehemmt, ihr eigentliches Wesen bleibt unverwirklicht: das Geschöpf ist ein ungenügendes, in sich disharmonisches. — Aber darum hört es nicht auf, lebendig zu seyn, und freier Entwicklung zu begehren, weil es noch immer durch die innere, wiewohl zurückgedrängte Einheit mit Gott verbunden ist, — weil es nicht aufhört ein An sich aus Gott zu haben —; aber dies Leben wie diese Freiheit läßt sich nur anschauen als ein Krankes

und Widernatürliches, nicht harmonisch fortschreitende Entfaltung aus dem Innern, sondern ein leerer Trieb, der unsicher hin- und herschwankend, nirgend festes Bestehen und freudige Ruhe gewinnen kann. Des eigentlichen Lebenselementes aus Gott entbehrend, bleibt ihm nur zehrende Begierde ohne Sättigung, Unruhe ohne wahrhaftes Ziel, ein stets sich erneuernder und fühlbar machender Widerspruch als einziger Lebenslauf übrig. Und wie dort das Geschöpf mit dem Bewußtseyn der Freiheit sich dennoch harmonisch erkennt mit Gott und seiner ewigen Bestimmung, ja darin gerade seine Freude und Liebe hat; so tritt hier jene innere Bestimmung als etwas Jenseitiges, als Gesetz und Gebot, endlich als strafendes Gewissen der in sich verstrickten Freiheit gegenüber; und die Liebe, sich umkehrend, kann hier bei fortgesezter Steigerung des Widerspruches sich in Scheu, ja in Haß des Göttlichen umgestalten. So hat dort — in ganzem und vollendetem Daseyn — das Geschöpf auch unmittelbar das Bewußtseyn innerer Genüge und Seeligkeit; hier, in verhärteter Eigenheit, darum in zerstükkelter, verpfuschter Existenz könnte nur das Gefühl höchsten Mangels und innerer Unseeligkeit hervortreten.

§. 42.

Die Kreatur, eben weil sie ursprünglich einer Genesis, einer Zertrennung ihrer innern Lebensmomente unterliegt, ist sonach einer Krisis unterworfen; aber sie selbst entscheidet sie, und vollendet in diesem Sinne durch eigene That ihr wirkliches Wesen, indem sie dies eben zur Entschiedenheit bringt. Diese

That besteht aber darin, wie sie ursprünglich ihre Freiheit ergreift: entweder nämlich faßt sie dieselbe als das, was sie ursprünglich ist aus Gott, als das Organ und die Kraft zu göttlicher That und Offenbarung; oder die Freiheit begreift sich, das ursprüngliche Verhältniß in sich umkehrend, in ihrer Kreatürlichkeit als absolute; so hat dort wie hier durch diese Entscheidung die Kreatur ihren Charakter (ihr wirkliches Wesen) unmittelbar sich selbst gegeben: und diese Urthat, die jede weitere Entwicklung bedingt, demnach allen besondern Thaten und Aeußerungen ihres Wesens nothwendig vorangeht, bestimmt unwiederbringlich, wie es scheint, ihren fernern Verlauf. Bei der einmal geschehenen Hemmung göttlicher Lebensentwicklung scheint nämlich die Kreatur rein durch sich selbst nicht mehr das ursprüngliche Verhältniß herstellen zu können, indem vielmehr jeder folgende Moment die innere Verkehrtheit und isolirende Verhärtung noch wird steigern müssen. Ebenso wird auch, einmal begonnen, Nichts die immer höhere und vollendetere Offenbarrng Gottes in der Kreatur anzuhalten vermögen. Und so war jene Krisis eine wahrhaft enrscheidende.

(Wiewohl diese Principien in höchster Allgemeinheit gelten, da sie weder durch bloße Reflexion vom Wesen des Menschen entlehnt sind, noch lediglich auf denselben eingeschränkt werden sollen, so lassen sie sich doch am Unmittelbarsten an diesem nachweisen. Eine jede That, die wir wahrhaft dem Menschen selbst zuschreiben, stellt sein Inneres dar, empfängt Farbe und Charakter aus der festen Bestimmtheit seines

Wesens, sey diese auch, der Erscheinung nach, schwankende Charakterlosigkeit bei Manchem. So ist jede derselben frei, eine Aeußerung bewußter, in ihr unmittelbar sich selbst fühlender Freiheit; und dennoch vermag keine anders zu seyn, als sie ist: vielmehr sehen wir sie als das durch den Charakter des Menschen schlechthin Vorausbestimmte an, und legen gerade dies unserer Beurtheilung eigener oder fremder Handlungen immer als verborgene Prämisse zu Grunde. Der Böse z. B. vermag durchaus nicht anders zu handeln, d. h. sein inneres Wesen auf eine andere Weise zu äußern, denn gerade so, wie er es thut, und nur also erwarten wir es auch von ihm; und dennoch weiß er diese Handlungen unmittelbar als freie aus sich, und wir selbst schreiben sie seiner Freiheit zu, und halten ihn dabei für zurechnungsfähig, wiewohl er nicht umhin konnte, seinen Charakter also zu äußern. Dieser Charakter des Menschen also ist eben die absolut vorauszusetzende, daher von allem zeitlichen Kausalnexus unabhängige Freiheit in ihm; Freiheit vor jeder freien Handlung vorher, welche nur als einzelne Aeußerung derselben aus ihr hervorfließt; — also dasjenige, was wir allgemeiner nur nennen können die absolute Urthat in der Kreatur, ihr ursprüngliches (zeitloses) Sichselbstsetzen als ein bestimmtes, woraus alle einzelnen in die Zeit fallenden Bestimmungen selbst erst hervorgehen. Und dieses innerste Geheimniß des menschlichen Wesens, das dennoch in jeder einzelnen That und Freiheitsäußerung sich offenbar macht, ist eben, was wir oben die ursprüngliche Selbstentscheidung des Menschen genannt haben. Wie er auch im Einzelnen

erscheine, immer stammt es aus dem, was seine Freiheit an sich und vor aller Einzelnheit, also ursprünglich und zeitlos ist; und in dieser Freiheit bricht eben ein schlechthin Ueberzeitliches (in der Form und Vorstellung der Zeit gar nicht zu Fassendes) mitten in der Zeitlichkeit, zugleich dieselbe bestimmend und erfüllend, zur Wirklichkeit hindurch; wie etwa in der materiellen Natur das Licht als Immaterielles und dennoch Wirkliches und Wirksames sich offenbart.)

§. 43.

Indem Gott nur im Gleichnisse seiner selbst, im freien Ich, wahrhaft objektiv werden kann, ist das System der Schöpfung (§. 24, 29.) vielmehr als System unendlicher Iche zu begreifen, die als freie und individuelle eben Gott in sich offenbaren sollen: und nur in ihnen als System, d. h. in ihrer objektiven Einheit, indem sie gegenseitig sich ergänzende und integrirende (ein organisches Ganze) sind, vermöchte Gott offenbar zu werden. — Aber jedes der Iche ist ein individuelles, in sich eigenthümliches; und diese Individualität ist nicht das bloß Negative an ihm, wodurch es determinirtes, beschränktes Geschöpf wäre; vielmehr stellt es gerade darin sein positives Wesen aus Gott dar; ihm selbst als diesem Individuellen entspricht eine ewige Idee in Gott, und gerade diese Eigenthümlichkeit (die positive Weise, in welcher es Gott offenbart) ist als das ewig in Gott Gesezte. — Aber nur dadurch kann das Ich Gott offenbaren, daß seine Freiheit sich als Eins begreift mit Ihm, daß sie sich vollziehend die göttliche Idee in sich vollzieht. Und auch

nur so entspricht es seiner eigenen Idee (seiner Individualität) in Gott, indem diese nichts Anderes ist, als die bestimmte Weise göttlicher Offenbarung; während es im andern Falle, zwar nicht außer Gott, aber doch von der höhern Einheit mit Ihm, in welcher allein es sein vollkommenes Daseyn erreicht, abgewendet, ein nichtiges, bloß scheinbares Leben zu führen vermag. Indem es aber seiner göttlichen Idee entspricht, oder diese in sich zur Objektivität bringt, ist es Selbst nichts Anderes mehr, als diese objektiv, persönliches Ich gewordene, ewige Idee: das Ich, die Persönlichkeit selbst ist ewig, weil ihr die ewige Idee inne wohnt; es geht unergriffen von der Zeit, durch diese hindurch, oder es ist in Beziehung auf diese als schlechthin unvergängliches gesezt. Es ist, wie und so gewiß Gott ist, denn es ist nothwendiges Glied, integrirender Theil jener göttlichen Gemeinschaft aller Iche, in denen Gott wahrhaft und rückhaltlos objektiv wird: Gott müßte sich selbst in seiner Offenbarung theilweis vernichten, wenn eine Vernichtung desselben gedacht werden sollte.

§. 44.

Aber das Ich, als freies, vermag auf der Stufe stehen zu bleiben, wo es diese Freiheit in ihrer unmittelbaren Gegebenheit als absolute faßt; wodurch es zunächst freilich noch nicht in sein rechtes Verhältniß eingekehrt, sein vollkommenes Daseyn nicht erreicht hätte. — Aber es vermag dies schlechthin; und der Gedanke dieser absoluten Möglichkeit ist zuerst in's Auge zu fassen. Das Ich ist aus sich selbst, was

es

es ist; und dies ist sein inneres (überzeitliches und übersinnliches) Vermögen, das Siegel des göttlichen Ansichseyns in ihm, frei aus sich selbst seine Thaten hervorzurufen. Aber eben deshalb kann dieses An sich, aus welchem heraus es wird und sich vollzieht, schlechthin nicht aufgehoben oder überwunden werden: und Gott selbst (wenn man so will) könnte es nicht bewältigen, weil er nur dadurch sich selbst widersprechen, die Grundform der Schöpfung und seiner ewigen Offenbarung aufheben würde. — So ist hier die absolute Gränze der Selbstentscheidung, wie die Kreatur sich fassen will, — und die absolute Möglichkeit der einen oder der der andern Weise derselben: (was man, formal gefaßt, als eine ursprüngliche Unentschiedenheit der Kreatur betrachten kann, wobei indeß nur bedacht werde, daß dies dennoch nur ein unvollständiger Begriff seyn würde, indem das Ich, um Wirkliches zu seyn, sich als schon entschiedenes ergreifen muß.) — Indem aber das Ich den eigenen Willen überhaupt (von welcher Art dieser auch sey) zum Absoluten erhebt; verschließt es sich dadurch offenbar der höhern Einheit mit Gott: statt seine Freiheit zum Organe der göttlichen Offenbarung zu machen, macht es sie selbst in ihrer formalen Leerheit zum Unbedingten, und die ursprüngliche (gottgegebene) Selbstheit der Kreatur wird dadurch von ihr zur Selbstsucht gesteigert. Wir werden nämlich das Princip dieses Sichisolirens der Freiheit nur charakterisiren können als die sich selbst zum Unbedingten machende Eigenheit, also eigentlich als Verkehrtheit des Willens im höchsten Sinne, indem sie dasjenige zum Wahrhaftigen und

Absoluten zu steigern strebt, was nur dadurch seine Bestimmung und sein rechtes Verhältniß zu erreichen vermag, daß es Dienendes, Organ, Basis wird, um das Höhere aus sich zu offenbaren; — indem sie also das Dienende zum Herrscher, und die höhern Kräfte zu dienenden umzukehren sucht. Dadurch bleibt aber das Ich zugleich hinter seiner Idee aus Gott zurück; es vollendet nicht seine ursprüngliche Anlage, vielmehr tritt es in Widerstreit mit derselben, und auch sein Leben könnte nur den Charakter dieses Ungenügenden, dieses innerlichen Widerstreites in sich darstellen. So wie wir daher das Ich, seiner Idee entsprechend, als ewiges und unvergängliches erkannten, darum aber eben zugleich als in sich vollkommenes, befriedigtes, seeliges; so muß das Ich außer der Einheit mit Gott, und sich verschließend dem Bunde des göttlichen Lebens, den Charakter absoluter Nichtigkeit und Leerheit an sich tragen: die reale Individualität, der Träger alles Daseyns, vermag hier nicht zur Wirklichkeit zu kommen; und so ist dieses Leben gar eigentlich nur das der Lüge und des Scheines, eine Entwicklung ohne wahrhaften Inhalt und Erfolg, ein stets in sich selbst sich fühlbar machender Widerspruch. Das Ich, untheilhaft der göttlichen Idee, und jedes Lebenselementes aus Gott entbehrend, fühlt diesen Widerspruch eben darin, daß es, nie zu wahrhaftem Resultate und Lebensertrage gelangend, den Gewinn jedes Momentes als nichtig vor sich selbst verläugnen muß, um ungesättigt und gleich lebensbegierig ewig nach Neuem zu streben. — Inwiefern nun dieser innere Widerspruch des Daseyns durch Abfall von der göttlichen Idee in der Form ei-

gentlichen Vergehens, Aufgehobenwerdens des Individuellen (des zeitlichen Todes) sich darstellen könne, wissen wir freilich zunächst noch nicht; (da sich vielmehr daran wohl der Begriff des ewigen Todes — oder Sterbens — gefunden haben könnte.) Nur so viel wäre klar, wie das in sich Nichtige, von keiner göttlichen Idee Getragene, an sich selbst schon auch dem Nichtseyn angehöre, und wie es, da Gott doch nicht umhin kann, sich zu offenbaren, durch Anderes ergänzt und ersezt werden müsse, das seinem Wesen aus Gott vollkommner entspreche: wodurch wenigstens die erste Analogie dessen, was wir Entstehen und Vergehen in der Zeit nennen, gefunden seyn würde.

Noch mehr aber fällt durch obige Unterscheidung Licht auf ein schon früher hervorgehobenes Problem, auf dasjenige nämlich (§. 19. 20.), wie die ewige Idee, als das allein Wirkliche, sich dennoch in der Form endlichen Entstehens und Vergehens darzustellen vermöge. Es war dies schon dort uns nur denkbar unter der Voraussetzung eines ursprünglichen ihr nicht Genugsamseyns des Einzelnen, eines Vermögens desselben also, seiner Idee auch nicht zu entsprechen; was dort indeß bloße Voraussetzung, also unbegriffen bleiben mußte. Hier ist das erste Princip dafür wenigstens abgeleitet: Indem Gott seine Ideen in die Freiheit dahingiebt, indem Er diese zur absoluten Form seiner Offenbarung macht; ist die Möglichkeit schlechthin gegeben, daß die Freiheit ihnen auch nicht entspreche, daß die Idee im Einzelnen nicht zu vollendeter Objektivität gedeihe; daß sonach das an sich

Ewige in einen unendlichen Proceß des Einzelnen sich verwandle.

§. 45.

In dem Systeme freier Iche übrigens — um durch einige Andeutungen wenigstens unsere Theorie von dieser Seite zu begränzen, — stellt sich die göttliche Idee in objektiver Einheit dar, — d. h. die Iche, in ihrer Freiheit dennoch Eins und innerlich verbunden, sind an sich selbst die Darstellung dieser Einheit oder der göttlichen Idee; und eben dadurch nur sind sie ein Ganzes in sich und ein sich Integrirendes. Die Einheit ist also nicht ein von ihnen (wie ein Endzweck oder Ideal) erst Hervorzubringendes, als ob sie selbst in ihrer Sonderung von ihr Etwas zu seyn vermöchten, oder als ob jene ein für sie Jenseitiges, Unwirkliches bliebe; (wir haben vielmehr so eben (§. 44.) nachgewiesen, wie das einzelne Ich, inwiefern es außer der Einheit oder der Idee zu seyn begehrt, gerade dadurch dem Nichtseyn, dem „ewigen Tode" anheimfällt:) sondern gerade in ihnen nur ist sie wirklich. Wie nun dieselbe oder die göttliche Idee innerhalb der Erscheinung des Menschen zuerst als gegen seine formale Freiheit äußerlich sich verhaltendes, (die unbedingte Willkühr Hemmendes,) oder in der Form des Rechts sich zeige, wie sie dann wesentlicher und inniger den Menschen zusammenschließend in der Gestalt des Familien- und Staatsverbandes hervortrete, wie sie endlich als sittliche Gemeinschaft aller Menschen sich offenbare, dies hat die philosophische Wissenschaft in ihrer specielleren Entwicklung

aufzuweisen. Nur dies werde hier noch hervorgehoben, wie die höchste Form jener Offenbarung diejenige wird seyn müssen, wo nicht mehr Gesetz oder Gebot an die einzelne Freiheit gerichtet wird, sondern wo die Freiheit Aller zugleich Eins und harmonisch in Gott und durch Gott geworden ist, wo Alle nur Gott in sich darstellen, und eben dadurch einträchtig und in innerer Gemeinschaft sind. Jedes einzelne Leben erreicht hier in sich selbst die höchste Vollendung, denn es ist kein Einzelnes mehr, sondern alle wirken harmonisch in ihm zusammen: Gott selbst, durch kein Gebot mehr verschleiert, offenbart sich den Geistern von Angesicht zu Angesicht, und ist Alles geworden in Allen: nach christlicher Sprache das Reich des lebendigen Gottes in vollendeter Verwirklichung.

---

§. 46.

So wie wir in der Hingebung der Freiheit an Gott ohne Zweifel den Quell alles Trefflichen und Guten, das Element innerer Vollendung und Seeligkeit der Kreatur gefunden haben; so wird in dem Abfall und der Verkehrung der Freiheit der Ursprung alles Nichtigen, Unseeligen, überhaupt des Bösen liegen müssen; dessen primitive Entstehung demzufolge nicht aus Gott, sondern aus der Kreatur als freibewußter herzuleiten wäre. Und so wäre im Obigen zugleich die allgemeine Möglichkeit des Bösen erkannt worden. — Da wir indeß den Ursprung desselben nur in der Freiheit finden konnten, so bleibt es überhaupt für die reine Spekulation ein bloß mögliches,

keinesweges aber als wirklich abzuleitendes: denn was aus Freiheit entspringt, läßt überhaupt keine apriorische Begründung zu, kann in keinem Sinne als nothwendiges nachgewiesen werden. Noch in höherer Bedeutung müßte dies aber vom spekulativen Erkennen des Bösen gelten. Spekulativ die Dinge erkennen heißt nämlich nur sie in ihrem Ursprunge aus Gott oder der absoluten Idee betrachten; und so wäre im Versuche, etwa die Wirklichkeit des Bösen zu begründen, die widersprechende Aufgabe gesezt, das Böse aus Gott selbst oder dem Guten abzuleiten. — So wäre zwar die Möglichkeit des Bösen, d. h. verkehrter und zerrütteter Freiheit spekulativ im Allgemeinen dargethan; aber auch nur bis zu dieser Möglichkeit könnte die Betrachtung vordringen, während die Wirklichkeit desselben vom rein spekulativen Standpunkte aus durchaus unbegreiflich bliebe. Es kann nämlich, auch formaler Konsequenz zufolge, in keinem Sinne aus Gott seyn, sondern aus der Kreatur, und auch aus dieser nur, insiefern sie ein von Gott Abgesondertes, ein relatives Ansich, d. h. inwiefern sie formale Freiheit wäre. So stammt auch nicht eigentlich der „Keim" des Bösen aus Gott, der etwa, indem nach der gewöhnlichen Rede nur Endliches und Unvollkommenes geschaffen zu werden vermochte, diesem allgemeinen Charakter der Kreatur nothwendig mitgegeben war; sondern nur die ganz abstrakte Möglichkeit desselben ist durch Gott gesezt, in der Freiheit der Kreatur, von der ein relatives Ansichseyn Gott gegenüber freilich unabtrennlich ist. Darin liegt aber zugleich, wenn man sich so ausdrücken will, auch die volle „Rechtfertigung"

Gottes wegen des Bösen: denn gerade die Freiheit haben wir erkannt als das Siegel des Göttlichen an der Kreatur, als das, wodurch Gott sie zu seinem Gleichnisse gemacht, zu seiner Seeligkeit berufen hat. (Und es ist kein Widerspruch, vielmehr gerechtfertigt in der tiefsten Anschauung alles Lebens, daß dasjenige, was als höchste Gabe, als Grund der Vollkommenheit der Kreatur verliehen ist, am Unmittelbarsten in Zerrüttung und Verkehrung umschlagen, und so der Kreatur zu eigentlichem Verderben gereichen könne: nur das vollendetste, entwickeltste Leben ist der Krankheit fähig, der freieste Geist des tiefsten Irrthums; und auch der christlichen Lehre nach ist der Teufel nicht das unvollkommenste, sondern das begabteste Wesen.)

§. 47.

Die Philosophie, die in dieser Untersuchung jene wesentliche Schranke (§. 46.) selbstbewußt sich zu setzen versäumt hat, sah sich in dem doppelten Falle, entweder mit völliger Zerreißung der Vernunft wie des Gemüths das Böse als gleich ursprünglich anzunehmen neben dem Guten, — eine Ansicht, die, wenn sie auch je behauptet wurde, doch nie feste Wurzel fassen konnte, — oder es als besonderes Princip, als eigene dem Guten widerstrebende Macht überhaupt zu läugnen, und es auf einen bloßen Mangel, auf formale Unvollkommenheit der Kreatur zurückzuführen, die also eigentlich außer ihrer Schuld liegt: und wir können die lezte Ansicht auch jezt als die eigentlich herrschende ansehen. Abgerechnet nun, daß dieselbe der tiefern Anschauung des eigentlich bösen Willens, so

wie dem unmittelbaren Gefühle der Zurechnung beim Bösen widerspricht; so entsteht hier die höhere spekulative Schwierigkeit, aus dem Begriffe einer formalen Schranke von Realität, d. h. der nothwendigen Begränzung, wodurch die Kreatur als bestimmte sich von jeder andern scheidet, — die Erscheinung des eigentlich Verkehrten und Widerstrebenden im Bösen, d. i. der Sünde abzuleiten. Wir haben im Gegentheil in jener nothwendigen Limitation der Kreatur, in dem, wodurch sie ein Eigenthümliches in sich wird, ihr positives Wesen, ihre wahrhafte Realität aus Gott erkannt, ja es als dasjenige bezeichnet, wodurch sie, wiewohl kreatürlich, dennoch innerlich Eins bleibt mit Gott. Wenn dies nun, allgemein genommen, als der Ursprung des Bösen angegeben wird; so sehen wir nicht ein, wie demzufolge Gut und Bös innerlich geschieden, sich entgegengesezt seyn könne; ferner wie irgend eine Kreatur, zufolge ihres bloßen Begriffs, von dieser Beschränkung, also von der Sünde frei zu denken sey: — Alles Folgerungen, die aus der Konsequenz jener Ansicht sich nicht abweisen lassen, und dennoch auf innere Widersprüche führen. — Allgemein gesprochen wird freilich leicht zugegeben werden können, daß das Böse und die Sünde immer Beraubung, Mangel an Realität involvire, da ihm ja eben, auch unserer Erklärung nach, die höhere Vollkommenheit aus Gott entzogen ist, da es seiner Idee aus Gott nicht entspricht; aber dies erklärt noch nicht das eigentliche Princip, wodurch die formale Unvollkommenheit sich zum Bösen steigert. So scharfsinnig auch z. B. Leibnitz, der als Hauptvertheidiger dieser Ansicht anzuse=

hen ist, durch Analogien und Erläuterungen zu zeigen sucht, wie auch der wirklichen Erscheinung des Bösen doch nur die natürliche Beschränkung der Kreatur zu Grunde liege: so konnte er eben seiner Theorie wegen den eigentlichen Charakter desselben, der da falscher verkehrter Wille (Steigerung der eigenen Ichheit zum Absoluten) ist, weniger in's Auge fassen; und seine Theorie behält für den Verstand, wie für das sittliche Bewußtseyn immer etwas Unbefriedigendes, ja Verletzendes. (Vgl. Tentam. Theodiceae Opp. T. I. S. 240. §. 153. und §§. 30, 31, 32.; zugleich was Schelling „über die Freiheit" S, 444 — 47. widerlegend dagegen bemerkt, besonders die treffenden Worte, S. 447. Not.: „Das Böse kommt nicht aus der Endlichkeit an sich, sondern aus der zum Selbstseyn" (zum falschen) „erhobenen Endlichkeit": während derselbe früheren Aeußerungen zufolge sich mehr zu der dort von ihm verworfenen Erklärungsweise zu neigen schien *).

§. 48.

Indem vom spekulativen Standpunkte aus schlechthin nur die allgemeine Möglichkeit des Bösen zu erkennen steht, da hier bloß die vollzogene Freiheit die verwirklichte That entscheidet; so wurden wir bei der Frage nach Wirklichkeit desselben auf ein anderes Gebiet der Untersuchung gewiesen. — Es könnte nämlich über das Faktum des Bösen, d. h. über die wirkliche Erregung der Freiheit dazu nur entschieden

*) S. desselben Jahrbücher der Medicin Th. I. S. 84. 85.

werden auf doppelte Art, wie es scheint: entweder durch unmittelbares Zeugniß und Bewährung eines Solchen, der selbst Urheber des Bösen durch seine Freiheit, jene entscheidende Krisis (§. 42.) in sich vollzog; das heißt aber nur: wenn der Mensch selbst als dieser erste Erzeuger des Bösen sich fände, also Jeder nur in den eigenen Busen zu greifen hätte, um die Freiheit seiner selbst als den ursprünglichen Quell desselben zu finden, wonach Jeder sein eigener Teufel werden würde: oder, wenn es sich anders finden sollte, so könnten wir nicht umhin, dabei auf ein höheres Princip jenseit des Menschen zurückzugehen. — Würde sich nämlich die Wirklichkeit des Bösen im allgemeinsten Sinne als nicht bloß am Menschen haftend, sondern als universelle Erscheinung unwidersprechlich manifestiren; so kann die Folgerung nicht umgangen werden, daß es selbst metaphysischen oder überzeitlichen Ursprungs die erscheinende Freiheit des Menschen und alle zeitlichen Dinge vielmehr erst wie durch Infektion und Ueberleitung ergriffen habe. Da die nähern Folgerungen dieses Wechselfalls sich aus der Untersuchung selbst erst vollständig ergeben können, so leiten wir diese durch Hervorhebung der beiden Hauptgesichtspunkte dabei ein: Ob nämlich der Mensch selber als Erzeuger und stets erneuernder Fortpflanzer des Bösen durch eigene Freiheitsentwicklung zu betrachten sey, (wie wirklich die Meisten meinen;) oder ob dasselbe vielmehr höhern, jenseitigen Ursprungs, ihn selbst und die Dinge die in seiner Sphäre liegen, mit sich inficirt habe. Wiewohl wir der leztern Behauptung noch keinen rechten Sinn abgewinnen können, so liegt sie

doch, schon als bloßer Gegensatz der andern, in der ganzen Konsequenz so nahe, daß auch über sie die fernere Untersuchung einiges Licht zu geben verspricht.

§. 49.

Indem wir so, um jene Frage zu entscheiden, den Verlauf spekulativer Entwicklung unterbrechend uns Reflexionen über das Gegebene zuwenden; könnte es scheinen, daß je nach dem Standpunkte des Urtheils das Gegebene vieldeutig sey: und während manche den Kampf auf dem Gebiete der Idee vermeiden, könnten sie hier in der Erörterung über „wirkliche Dinge" uns desto siegreicher zu bekämpfen glauben. Die Beurtheilung, könnte man aber überhaupt sagen, gehört mehr oder minder der Meinung an, die subjektiv gewissen Gründen den Vorzug giebt, die für sie andern Gegengründen gegenüber den Vorzug haben. Man fällt hier nothwendig einem bloßen Bemühen das Richtige zu treffen, einer Annäherung zum Wahren, ja zeitlich sich ändernden Ansichten anheim, ohne daß man die Untersuchung je für gänzlich abgeschlossen und entschieden, wie bei rein wissenschaftlichen Gegenständen, anzusehen vermöchte. — So gegründet diese Erinnerung bei dem gewöhnlichen Urtheilen über das Gut und Bös einzelner Dinge seyn mag; so leuchtet gerade darum ein, daß es für höhere Gültigkeit desselben eines absoluten Maaßstabes bedürfe, der jenseits aller einzelnen Erfahrung und alles Urtheilens, aus sich selbst Gewißheit und Gültigkeit schöpft. Dieser ist, wie unmittelbar folgt, nur in der Idee oder im spekulativen Erkennen gegeben; und so ist es auch hier

nur die Idee, die das Faktum, die Wirklichkeit deutet, d. h. durch welche allein ein vollendetes Urtheil über dieselbe möglich ist. So wie also z. B. nur aus der Idee des Staats der wirkliche Zustand dieses oder jenes einzelnen sicher beurtheilt werden kann; so wird auch hier, besonders in dieser umfassenden Beziehung, lediglich vom spekulativen Standpunkte aus das Urtheil über das „Gegebene" tief und gründlich werden können. Beurtheilen heißt nämlich überhaupt nur: Vergleichen des Gegebenen mit seiner Idee. — Diejenigen also, die uns hier besonders anzugreifen gedächten, müssen dennoch zuförderst auf die Prämissen unseres Urtheils, auf die spekulativen Erörterungen zurückgehen, um, diese erst widerlegend, die urtheilenden Folgerungen daraus dann von selbst in ihrer Nichtigkeit bloßzustellen. Aber auch wir haben vorerst an den wissenschaftlichen Gesichtspunkt zu erinnern, den wir jenen Reflexionen als Maaßstab unterlegen.

§. 50.

Die Unendlichkeit der Dinge (das Universum) ist die Offenbarung der göttlichen Idee durch den schaffenden Willen. Wie aber sie, die ewige, Eine, durch sich selbst sich lebendig gliedert in die unendliche Fülle bestimmter Ideen, wie sie in keinem ihrer Theile aufhört, organisirend zu seyn, d. h. Individuell-Lebendiges aus sich hervorquellen zu lassen: so ist hieran der Begriff der unendlich mannigfachen, in freie Individualitäten auseinandertretenden, darin aber Einen und harmonischen Schöpfung gegeben. — Was sich daher in den Dingen Eigenthümliches regt und

entfaltet, das Gesonderte und Persönliche aller Wesen, ist gerade die positive Seite an ihnen, wodurch sie die ewige Idee auf eine bestimmte Weise in sich darstellen; denn darin gerade ist sie schöpferische, producirend, nicht abstrakte (todte) Allgemeinheit, daß aus ihr nur Individuelles hervorzugehen vermag. — Aber eben in dem Verwirklichen seiner Individualität, im Entsprechen seiner Idee haben wir die Realität und Vollkommenheit des Geschöpfes erkannt: und so wie sein Leben darin das Gefühl absoluter Vollendung, wahrhaften Selbstgenügens und innnerer Seeligkeit für sich gewinnt; wie hier jeder Moment desselben die ganze rückhaltlose Fülle dessen ist, was es zu seyn vermag: so ist in jenem vollendeten Objektiviren seiner innern Idee das Geschöpf zugleich als schlechthin ewiges, als nothwendiger Moment der ewigen Idee gesezt, und es hat die Beschränkung eines bloß endlichen Daseyns wahrhaft in sich überwunden.

§. 51.

Aber was wir so eben in der Allgemeinheit des Begriffes als eigentliches Princip der Vollkommenheit an den Dingen bezeichneten, davon legt auf unmittelbarere Weise und weit lebendiger noch unsere eigene Selbstanschauung uns Zeugniß ab: das nämlich ist unser innerstes Bedürfniß, wie unser eigentliches Streben — wie verworren und unklar auch in einzelnen Erscheinungen dies hervortreten möge, — jene innere Vollkommenheit des Daseyns an uns selbst zu erreichen, in der jede Gegenwart auch das volle Selbstgenügen, die ganze Vollendung sey. Aber was be-

deutet dies Anderes, und was will damit unser Streben eigentlich, als aus der innern Anlage her sich entwickeln, dem Genius in uns genug thun, um die höhere Idee unseres Lebens durch sich zu versöhnen? Und auch nur so vermöchte jene innere Vollendung erreicht zu werden! — Dies ist aber eben der Schmerz, der jedem endlichen Leben anklebt, und der stets erneuerte Widerspruch desselben, daß jedes irrdisch Erreichte ungenügend bleibt, und durch die Erreichung gerade sich selbst vernichtet, daß kein Lebensmoment ist, was jeder seyn sollte, die innere Vollendung, die ganze Fülle. — Und so werden wir allerdings in einem Zwiespalt hinausgewiesen: die Realität, die ganze Vollendung des Lebens verwandelt sich immer wieder in ein Jenseitiges, bloß Angestrebtes; was das Wirkliche, Unmittelbare seyn sollte, wird uns, unter den Händen gleichsam, zu einem ewigen Wunsche, die Wirklichkeit der Idee zu einem Ideal. „So sollte es seyn", sagen wir immer, und alle Wünsche gegen das „Ist" drängen sich in jenem Worte zusammen. Und dennoch was da schlechthin seyn „sollte", kann auch bei einiger Reflexion nicht bloß für Traum und Schatten erklärt, dem Ideale alle „Realität" abgesprochen werden; es ist ja dennoch immer der innerste Maaßstab aller Dinge, dasjenige, wonach selbst der Werth und die Realität des Einzelnen gemessen wird, und so wenigstens unserm Bewußtseyn unaustilgbar eingeprägt. Wenn es daher dennoch ist und das wahrhaft Seyende ist, woher doch, daß wir stets nur darnach streben, nie aber es wahrhaft erreichen, unmittelbar verwirklichen können?

So erscheint hier schon für die nächste Reflexion ein räthselhafter Widerspruch, ein seltsamer Zwiespalt, der in unserm eigensten Leben, ja in dem Edelsten in uns erwacht. Während wir, von frommem Glauben erfüllt oder durch wissenschaftliche Klarheit geleitet, in Allem nur das göttliche Walten, die Fügungen Gottes erkennen wollen, während nur das Göttliche Wirkliches seyn zu können scheint; so drängt sich doch eben jenem tiefsten heiligsten Glauben, wie der wissenschaftlichen Erkenntniß so viel Widersprechendes entgegen, daß unwillkührlich gleichsam dasjenige, was wir in unmittelbarster und nächster Wahrheit zu besitzen glaubten, immer wieder vor uns sich in ein Jenseitiges verwandelt. Die Wirklichkeit entspricht nirgends der göttlichen Idee; vielmehr scheint ein ganz anderes Element zugleich in ihr wirksam zu seyn, das nicht göttlicher Art seyn, und doch auch nicht aus der bloßen Schranke und individuellen Bestimmtheit der Dinge stammen kann. — Wie sich dies darstelle, und in welche Verzweigungen es sich ausbreite, wollen wir zunächst durch unbefangene Beobachtung geleitet, auszusprechen suchen.

§. 52.

Alles Wirkliche stellt sich als Eigenthümliches dar; und diese Eigenthümlichkeit eben erscheint als die Wurzel seines Daseyns. So entfaltet sich vor uns das unendliche Schauspiel lebendiger Kräfte, die, jede wie eine Welt für sich, zu eigenem umschlossenen Daseyn sich zu vollenden, die ganze Fülle ihres Wesens darzustellen suchen, und in wunderbarer Verflech-

tung mit einander, gerade durch den gegenseitigen Einfluß auch zu einem gewissen Grade innerer Vollendung gedeihen. Und dennoch vermag keine derselben ganz ihrem Wesen genugzuthun, rückhaltlos und vollendet ihre Eigenthümlichkeit darzustellen; sondern wie die Eine Kraft sie zu freier Entwicklung treibt, so sehen wir eben so unmittelbar eine entgegengesezte wirksam, die vollkommne Entfaltung zu hemmen, und gerade das Eigenthümliche in den Dingen zu unterdrücken. — Muß nämlich nicht Jeder zugeben, daß alle Wirklichkeit schon ursprünglich wie von geheimen Widersprüchen ergriffen nirgends etwas Vollkommnes, ihrer innern Anlage Entsprechendes, zu erzeugen vermöge: daß eine fremde, gleichsam mißleitende Gewalt zugleich an ihm geschäftig sey, ja sich in seinem Wesen mit zu entwickeln suche, die es hinter dem Aufwande seiner Kräfte und seines Vermögens zurückhält, und um den vollen Ertrag seines Daseyns betrügt? — Ja in dem empirischen Begriffe des organischen Lebens selbst liegt schon jenes innerlich Zwieträchtige, jener geheime Widerspruch: man giebt zu, daß eine negative Gewalt zugleich sich in ihm entwickle, daß es wie von ursprünglicher Krankheit ergriffen sey, die es aus sich selbst der Vernichtung seiner Eigenthümlichkeit entgegenführt (§. 17. 18.) So ist es das Princip dieser Vernichtung, das, schon in der Wurzel alles Lebens schlummernd, unaufhaltsam sich mit ihm entwickelt, und es gleichgültig macht, ob wir die Erscheinung desselben als einen Verlauf fortschreitenden Lebens oder Sterbens betrachten wollen. — Zugleich ist jede volle Selbstbejahung im Irrdischen nur ein vorüber-

überschwindender Moment; die höchste Kraft des Daseyns nur wie ein kurzes Aufblitzen des Lebens, dem Abstumpfung und Untergang sich anschließt; und das kräftigste Hervortreten entwickelter Eigenthümlichkeit trägt gerade die Zerstörung derselben in sich, ein Satz, den besonders Schubert durch alle Naturreiche hindurch mit überzeugender Kraft nachgewiesen *). — So ist alles Irrdische, wie weit die Beobachtung desselben reicht, und je tiefer sie schaut, desto entschiedener, einem Widerspruche dahingegeben; und sein Naturverlauf ist es nur, denselben überall zu bestätigen und in unendlichen Formen zu vervielfachen. Jedes Leben ist ein innerlich Positives, Eigenthümliches, begabt mit dem Triebe, diese Eigenthümlichkeit vollendet in sich darzustellen; dennoch verbirgt es zugleich in sich selbst eine ihm feindliche Gewalt, die gerade gegen seine Eigenthümlichkeit gerichtet, die verborgene Anlage nie zu voller Blüte, zu ganzer Kraft des Daseyns gelangen läßt, sondern darin eben den Keim seiner Vernichtung verbirgt. — „Was da entsteht, ist werth, daß es zu Grunde gehe; und besser wäre es darum, daß Nichts entstünde“: so führt der Dichter jenes Princip redend ein, und in der That bezeichnender läßt sich der Widerspruch alles endlichen Lebens nicht hervorheben. Was wir als das Herrliche, Lebensvolle in der Schöpfung betrachten müssen, ist eben das Freie und Persönliche aller Wesen, die eigenthümliche Entstellung aus sich selbst: und dennoch zeigt sich der Naturverlauf durchaus hemmend und zerstörend

*) Ahnungen einer Geschichte des allg. Lebens, Th. I.

gegen jede vollendete Entwicklung, als ob das Geschöpf sich dadurch losreißen wolle aus dem ewigen Centrum aller Dinge, als ob es sich dadurch zum Abfalle von ihm gesteigert habe. Und doch haben wir gerade vom spekulativen Standpunkte aus im Individuellen des Geschöpfs, in seiner innerlichen Bestimmtheit die positive Seite an ihm, das, wodurch es Eins ist mit Gott, erkennen müssen; so daß jene Entwicklung selbst nicht mehr als die wahrhafte ursprüngliche angesehen werden kann, als die reine Darstellung seiner Individualität aus Gott und aus dem ewigen Ursprunge der Dinge, sondern daß sie selbst eine mißleitete, falsche seyn muß, da sie sonst dem nothwendigen Naturverlaufe nach nicht das eigene Verderben sich erzeugen könnte. Aber das schaffende Leben ermattet nie; die Natur, wiewohl jedes Einzelne vernichtend, giebt doch immer wieder neue Lebenskeime dahin in die Gewalt irrdischer Vernichtung: der zerstörende Feind in ihr wird immer zurückgedrängt, doch nie überwunden; und so bleibt innerer Kampf und ein unaufgelöster Widerspruch der unaustilgbare Charakter in dieser Sphäre.

Solcher Art ist die Anschauung, die sich ergiebt, wenn wir durchaus unbefangen und nicht beengt von vorausbeschränkenden, besonders falsch theistischen Theorien die Natur in ihrem Walten überblicken: dies ist auch der höhere Sinn aller ältern Mythen, wenn sie einstimmig auf eine Zerstörung des ursprünglich Herrlichen in ihr hinweisen, und die Trauer um den Untergang alles Schönsten und Lebenswürdigsten oft rührend genug aussprechen. Und selbst unsere Naturpoesie,

der Geist der Romantik, was stellen sie Anderes dar in ihren ergreifendsten Tönen, als das Gefühl der Wehmuth um die Vergänglichkeit aller Erscheinung, um das Flüchtige aller irrdischen Schönheit: und scheint nicht selbst die Natur in ihrer schwermüthigen Stille wie mit dieser Wehmuth über sich zu unserm Gemüthe zu reden?

§. 53.

Aber auch unser eigenes Gefühl für die Natur schwankt zwischen denselben Gegensätzen und Widersprüchen hin und her. Sie zieht uns an sich zu unendlicher Liebe und Freude; das Herrlichste, Vorbedeutsamste thut sich in ihr uns auf; und dennoch wenn wir tiefer dringen, und die höchste Seeligkeit, den ganzen Frieden aus ihr schöpfen wollen, so werden wir zurückgewiesen; und eine tiefe Wehmuth, ein banges Gefühl des Ungenügenden all dieser Erscheinungen, ja des Täuschenden und Feindseligen was in ihrem Hintergrunde weilt, ergreift unser Gemüth.— Man übersehe nicht diesen merkwürdigen Widerstreit der Gefühle, der wie alles Ursprüngliche in unserm Wesen auf ein tieferes bedeutendes Verhältniß hinweiset! — Auf der Einen Seite das herrliche, labend beruhigende Naturgefühl in seiner ganzen Tiefe und Unergründlichkeit, die Sehnsucht, die uns hineinzieht in den Schooß der Schöpfung, als ob hier die höchste Gabe für unser innerstes Verlangen gefunden werde; die unschuldige Lust an dem überall dargebotenen Feste des Genießens, an den kleinen Paradiesen und Freuden, die jedem Geschöpfe gegönnt sind; ja die eigene

frische Lebenslust und gesunde Kraft, mit der wir jedes Gegenwärtige ergreifen und in ihm wurzeln, als hätte es Bestand, als könnte man dem Irrdischen vertrauen! Aber drängt sich nicht von der andern Seite eben dann das Vergängliche, Kranke, innerlich Zerstörte an den Gestalten hervor, denen wir unsere Liebe schenken, denen wir ganz uns hingeben wollten? Werden wir nicht von dem tiefsten Entsetzen ergriffen, wenn wir dem Gedanken uns hingeben, daß wir selbst mit unserm ganzen Wesen aufgehen könnten in dieser Natur, daß sie auch mit uns wie mit aller andern Erscheinung nur ihr zerstörendes Spiel treibe? Ja müssen wir nicht in dieser Ansicht, wenn sie zu konsequenter Wissenschaft sich steigern will, den Quell alles Verderbens für Geist und Gemüth erkennen? — So flieht unsere Sehnsucht, dennoch gewaltsam abgestoßen da, wo sie ganz sich hingeben wollte, einem Höhern, Jenseitigen zu, das selbst frei von zerstörender Vergänglichkeit, auch uns von ihrer Herrschaft zu lösen vermöchte. Und dieser geheime, seltsam sich verflechtende Widerspruch von Freude und Schmerz, von Ruhe und Zerrissenheit, der im ursprünglichsten Gefühle erwacht, — was bedeutet er? Denn nichts ist vergeblich oder unbedeutsam im Menschen, dem Spiegel der ganzen Schöpfung! Ist er nicht unmittelbares Zeugniß einer Zerstörung des ursprünglichen Verhältnisses, das den Menschen mit der Natur vereinigen sollte, worin beide harmonisch und sich verstehend, das Vertrauen sich gegenseitig zu belohnen, ihm Stich zu halten vermöchten, während dem Menschen jezt nur noch wie in halber Dämmerung

die Regungen und Gefühle seines ursprünglichen Zustandes übrig geblieben sind?

§. 54.

Wir erkannten überhaupt in empörter Freiheit, im Bösen, den Ursprung aller Unseligkeit der Kreatur, aller Zerreißung des Daseyns: wir müssen dies den ewigen Tod nennen, weil hier das Geschöpf, der wahrhaften Entwicklung aus Gott entbehrend, immer nur, wiewohl vergebens, nach Realität und Leben strebt, ohne je die innere Leerheit und gehaltlose Unruhe überwinden zu können. — Es scheint zu folgen, daß auch das zeitliche Vergehen, als äußerliches Hervorbrechen desselben innern Widerspruches, und so die Form alles irrdischen Daseyns, auf irgend eine Art in jenem Principe ihren Ursprung finden müsse. Denn nur inwiefern die schaffende Idee sich in einem ihr nicht Entsprechenden oder Unangemessenen darstellen würde, wäre dies Geschöpf derselben als endliches, und so um des innern Widerspruches willen in seiner Entwicklung nothwendig den eigenen Untergang erzeugendes gesezt, da es ursprünglich und aus der Idee als ewiger Moment derselben zu denken wäre. (§. 17. ff. und §. 20.)

Hieran nur scheinen sich die gegenwärtigen Betrachtungen in einem umfassenden Zusammenhange anzuschließen: wir erkennen, wie es scheint, zwar noch nicht die natürliche Entwicklung und das Princip — weil wir überhaupt noch nicht die Natur im engern Sinne spekulativ erfaßt haben, — wohl aber die Bedeutung des irrdischen Vergehens. — Es richtet

das innerlich Ungenügende der Kreatur; es ist die Strafe derselben, daß sie, für sich zu seyn strebend, doch nicht das Vollkommene ist: — aber keine äußerlich verhängte, sondern die ihm selbst beiwohnende, unmittelbar aus ihm sich entwickelnde, das Schicksal, dem es um des innern Widerspruchs willen, unentfliehbar anheimfällt. Und so vergeht nothwendig Alles aus der Natur, weil es schon in seinem Entstehen vom Abfalle ergriffen, seiner Idee nicht zu entsprechen vermag; und das schaffende Leben verliert sich im stetigen Erneuern des Untergehenden: der Tod sezt die Geburt und das Einzelne geht in dem Processe der Gattung unter. — So wiederholt die schaffende Idee in's Unendliche fort die „Versuche" nach dem Vollkommenen ihrer Darstellung; eben jedes Einzelne, schon in seiner Entstehung den innern Widerspruch tragend, ist als „mißlungener Versuch" anzusehen, der da immer wieder aufgehoben wird. — Die gewöhnlichen Ansichten der Philosophie, wonach dies endlose Entstehen und Vergehen des Einzelnen eine nothwendige (oder auch heilsame, ersprießliche) Natureinrichtung wäre, setzen eben jene sogenannte Natur und das Irrdische als Absolutes voraus; während wir dargethan haben, daß jenes nur auf einem innern Widerspruche beruhen, also nicht das Ursprüngliche seyn könne, daß vielmehr in Gott und der absoluten Idee diese negative Seite alles Daseyns schlechthin nicht gesezt sey.

§. 55.

Und der Mensch — inwiefern wir ihn für höher erkennen, denn die Natur — ist er frei von diesem Zwiespalte alles irrdischen Daseyns? Ja vielmehr, wird er bei ihm nicht recht eigentlich in das Gefühl aufgenommen, und steigert sich zum Kampfe im Bewußtseyn? — Was an der Natur nur noch in seiner Wirkung hervortreten konnte, versenkt in die allgemeine Gesetzlichkeit derselben, das erscheint am Menschen in seiner Freiheit, mit der vollen Gewalt entwickelten Lebens. Deutlich und vollendet tritt im Menschen die Thatsache des Guten und Bösen als gegenwirkender Kräfte an das Licht. Und zwar ist dieses hier nicht mehr blos die Erscheinung eines Unzulänglich=, Mangelhaft=Bleibenden, wie man dort die Sache noch sich vorstellen konnte: vielmehr konstituirt sich hier das Böse zum innerlich mitwirkenden Principe des Lebens, die Freiheit bestimmend, ja zulezt sie zu seiner Offenbarung machend an Gottes Statt. — Die irrende Lockung, die für den Menschen in jedem Naturtriebe liegt, der Abgrund, der sich ihm neben jeder Selbsterhebung öffnet, die Gewalt, mit der die Leidenschaft sogar gegen das klar erkannte Gute verblendet, ja das völlige Abgewendetseyn vom Göttlichen, von dem nicht Einzelne in einzelnen Fällen, sondern ganze Geschlechter und Zeitalter ergriffen sind, die stumpfe Ohnmacht, in der auch sonst jede höhere Anregung fruchtlos verklingt, — gehören sie nicht zur allgemeinen Erscheinung des Menschen, sind sie nicht durchaus universelle Thatsa=

chen an ihm? Und dieser tiefe Irrthum, diese seltsame Verstrickung des Menschen, die im Handeln wie Leiden unmittelbar sich kennbar macht, die ihn verlockt zu dem irren Suchen und rastlosen Fortgetriebenwerden von Zustand zu Zustand — zum leeren Streben in's Unbestimmte hin, — sie sind Nichts, das der Mensch sich selbst gegeben hätte, gleich als ob er sich ursprünglich auch hätte zu einem Andern und Bessern machen können; er findet sich vielmehr zeitlich nur also: noch weniger sind sie etwa blos eine Erdichtung finsterer Eiferer und feindseliger Zeloten. Vielmehr bewährt sich dies Alles so deutlich an Jedem von uns, daß auch der gewöhnlichste Mensch, von der Wahrheit jenes Bildes getroffen, zum Bewußtseyn des Widerspruches in seinem Innern gelangen müßte, wenn nicht dieselbe Betäubung, die ihn des Höhern vergessen macht, ihn auch abhielte, kräftig sein eigenes ganzes Bild vor sich hinzustellen. Das eben ist das Unheimliche am Menschen, daß er bei seinem wahren Namen angerufen, wie der Nachtwandler zwar erwachend zusammenfährt, oft aber nur um desto gewaltsamer wie von einer fremden ihn narkotisirenden Gewalt ergriffen zu werden.

§. 56.

Fassen wir jedoch die Betrachtung in ihrem höchsten Momente! — Bisher wurde nur der Erscheinung gewöhnlicher Mittelmäßigkeit am Menschen gedacht, welche, unergriffen von der Idee, die niedern Sphären des Lebens ausfüllt, und eigentlich nur in der Reihe der Zeugungen das Geschlecht äußerlich erhal-

ten kann, ohne ihm innerliches Bestimmungsglied zu werden; die also wahrhaft im Allgemeinen der Gattung aufgeht, ohne ihrer eigenthümlichen Individualität aus der Idee bewußt zu werden. — Aber das einzig Epochemachende, Umgestaltende ist eben das Erscheinen der Idee: diese verändert innen wie außen, das Wesen des Menschen und die Gestalt der Dinge um ihn her; und in den mächtigen Fügungen, die sie herbeiführt, scheint Gottes Wille selbst zu dem Geschlechte zu reden. Aber auch hier, was wir seinem Ursprung nach für rein übersinnlich, für göttlich halten mußten, können wir, wenn es in die Welt getreten, wenn es von der Zeit ergriffen worden ist, die mißleitende Gewalt nicht verkennen, die auch seiner sich bemächtigt: es scheint aus ihm im irrdischen Verlaufe ganz ein anderes zu entstehen, als es ursprünglich werden sollte, und, in seltsamer Verflechtung mit den niedersten Zwecken, wird es von thörichtem Wahn oder von kläglicher Eitelkeit unheilbar entstellt. Ja was da ursprünglich herrschen sollte, scheint oft bewußter Selbstsucht, eigennützigem Treiben dienen zu müssen; und aus dem Höchsten, Seegensreichsten selbst erwächst neuer, furchtbarer Irrthum, so daß verführet werden könnten selber die Auserwählten, wenn es zugelassen wäre. — Und so erscheint die Untersuchung hier in ihrem höchsten Momente: nicht nur in den irrdischen Beziehungen des Menschen, sondern auch in dem, was wir seiner höhern Natur zuschreiben müssen, was nur als die Offenbarung des Göttlichen und Uebersinnlichen in ihm bezeichnet werden kann, erscheint diese hemmende abwendig machende Gewalt wirksam, und auch das

Höchste und Trefflichste ist in zeitlicher Erscheinung einem innern Kampfe und Zwiespalt unterworfen.

§. 57.

Im Menschen daher wie in der Natur scheinen durchweg zwei Principien sich kund zu thun: die Eine, ewig zeugend, entwickelnd, beseeligend, der Urquell aller Schönheit und Vollendung des Daseyns können wir nur als das Göttliche oder die schaffende Idee in den Dingen bezeichnen; aber eben so unmittelbar tritt dieser in aller wirklichen Erscheinung eine hemmende irreleitende Gewalt entgegen, die schlechthin von jenseits aller Erscheinung stammt, und nicht blos im Endlichen, in der negativen Schranke derselben ihren Ursprung haben kann. — Was nämlich in der Natur noch dunkel und in ungewissen Zügen erscheint, drum hier noch unverstanden bleiben könnte, das wird dem Menschen in der Tiefe seines Bewußtseyns empfindlich. — Die Freiheit ist die Wurzel seines Daseyns, der Mittelpunkt, aus welchem er durch sich selbst sich entwickelt: aber nirgends erscheint diese mehr als rein die seinige, als Selbstbestimmung absolut nur durch sich; sondern auf der Einen Seite von dunkeln Antrieben ergriffen, von geheimer Gewalt abwärts verlockt, hält eine andere Stimme, warnend oder strafend sie zurück, diejenige, die der Mensch sein Gewissen nennt: und so ist das, was ursprünglich und unmittelbar in ihm leben sollte, ein ihm Aeußerliches geworden, das nur als Gebot oder Verbot sich ihm vernehmlich machen kann. Die reine Harmonie des Wollens ist gestört; da und dorthin schwankend, verlockt und gestraft, thut

der Mensch, was er nicht soll, ja was er kaum selbst deutlich wollte; und hier, an dieser geheimsten Tiefe seines Wesens, an dem Urquell seines Willens scheinen sich die verborgensten Kräfte des Guten und Bösen wie zu einem Kampfe um ihn zusammenzudrängen. So wird, was in der Natur noch dunkel und unentwickelt ruhte, in der Erscheinung des Menschen zu voller Entschiedenheit hervorgehoben. — Und dies Verhältniß der Freiheit ist dem unbefangenen Selbstbewußtseyn so unaustilgbar gegenwärtig, ja hat sich in der Sprache so mannigfach ausgeprägt, daß es eigentlich einer Nachweisung dafür im Einzelnen nicht bedürfte. Ist es der Mensch, der eine Leidenschaft oder Lockung sich erfindet, Er, der sich willkührlich dann von Reue und innerm Vorwurfe durchdringen läßt? Nein; Eines wie das Andere ergreift ihn, erhebt sich aus dem dunkeln Abgrunde seines verborgenen Wesens, aus der Region also, die theoretischer Ansicht zufolge als das seiner Freiheit und unmittelbaren Wirklichkeit Vorausgegebene bezeichnet werden muß. — Aber was bleibt demnach eigentlich menschlicher Freiheit (Spontaneität) übrig? Dennoch die eigentliche Selbstwahl, das Vermögen, frei dem einen oder dem andern Principe sich hinzugeben, und dies aus sich wirken zu lassen, um, nach langen Schwankungen vielleicht, einem derselben für immer sich zu unterwerfen. Und auch dafür zeugt der unmittelbare Ausspruch des Selbstbewußtseyns, welches die Zurechnung des Menschen gerade darein sezt, daß er der Sünde oder Verlockung freiwillig sich „ergeben" habe.

So kann der Mensch, wie jede Kreatur, dem

Loose nicht entgehen, in all seinem Thun nur ein Höheres, ihn Beherrschendes aus sich zu offenbaren, weil ja alles Daseyn nur ist die Offenbarung eines in ihm Verborgenen. Und es käme dabei nur darauf an, die Principien, die ihn zu beherrschen vermöchten, scharf zu unterscheiden, und jeglichem sein Recht zu thun, und seinen Namen zu geben. — Freilich wäre eine nicht abzuweisende Folgerung die, daß wenn einmal die Freiheit mit Entschiedenheit sich hingegeben hätte, dienendes Organ geworden wäre des Einen oder des Andern, eine Rückkehr durch sich selbst und aus eigener Kraft für sie eigentlich nicht mehr möglich schiene, indem nach jener vollendeten Krisis der Mensch wahrhaft in den Besitz gerathen wäre („besessen" würde) von der einmal in ihm sich offenbarenden Gewalt. (Und so könnten wir z. B. der Gefahr, in den Besitz des Bösen zu gerathen, eigentlich nur dadurch entgehen, daß die Macht des Guten, die Offenbarung Gottes selber ganz uns für sich in Beschlag nähme; und nicht durch uns selbst, sondern nur durch eine höhere, uns vom Bösen befreiende (erlösende) Gewalt könnten wir jener mißlichen Unentschiedenheit entgehen.)

§. 58.

Die Aufklärung unserer Zeit hat freilich diese Ansichten und Konsequenzen mit aller Macht von sich abzuhalten gesucht, eifrig bemüht, die „Mittelstraße" der Unentschiedenheit und Kraftlosigkeit, auf welcher der Mensch aus eigener Schwäche fortzuwandeln bemüht ist, auch durch ihre Theorien gangbar zu erhalten. Aber

erfolgt aus dem Nichtsehenwollen das Nichtseyn? Und überhaupt kann eine Theorie über den Menschen sich für tief und umfassend halten, die allen jenen Fragen nicht einmal einen Platz in sich einräumt? Ja, die dem unmittelbarsten Selbstbewußtseyn widerspricht, ohne daß sie sich darum die Mühe gäbe, seine Aussagen richtiger zu deuten? Sie wollte uns ja aber den ganzen Menschen kennen lehren! — Wir aber behaupten eben, daß über die Natur des Bösen und sein ursprüngliches Verhältniß zum Menschen schon unbefangene Selbstbeobachtung vollkommenen Aufschluß geben würde, wenn man nur nicht aus kraftloser Scheu vor dem Resultate, oder auch aus theoretischer Verlegenheit Alles versuchte, um den offenbaren Thatsachen die Augen zu verschließen: und so sey es uns erlaubt, in dieser Beziehung einen Philosophen für uns anzuführen, der, anerkannter Meister kalter Erwägung und tief beobachtender Forschung, zugleich wohl nicht in den Verdacht frömmelnden Aberglaubens oder unklarer Mystik gerathen kann. Immanuel Kant, in einer jezt beinah vergessenen, oder nur gelegentlich mit mißfälligen Seitenblicken berücksichtigten Schrift, in der „Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft" scheint uns einen tiefern Blick in das ursprüngliche Wesen des Menschen, und so auch in die Religion, die ihn erlösen (herstellen) soll, gethan zu haben, als mancher modernmystische Theolog seither. Aber um so mehr war Er dazu im Stande, als er, theoretisch zwischen der Erscheinung und dem verborgenen Grunde derselben, als dem unbekannten Dinge an sich unterscheidend, wenn es die treue Beobach-

tung ihm bewährte, sehr wohl ein „radikales Böse“ *) im Menschen statuiren konnte, ohne wegen seiner Erklärung, etwa einer Ableitung desselben aus dem höchsten Principe aller Dinge, in Verlegenheit zu gerathen, indem seiner ganzen Konsequenz nach jeder höhere Grund unbegreiflich bleiben müsse. Und so hebt Er in dem ersten Theile seiner Schrift („von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten“) getreu seinem reflektirenden Standpunkte der Hauptsache nach alles dasjenige hervor, was wir selbst bisher mehr im spekulativen Zusammenhange darzustellen uns bemühten; — und dies mit solcher Schärfe und überzeugenden Kraft, daß gegen das Resultat vergebens eine Ausflucht oder Beschönigung gesucht werden möchte, und man es höchstens unhöflich oder unästhetisch finden kann, das Wesen des Menschen so schonungslos entblößt und so hart ausgesprochen zu haben. — Gleich auf den ersten Blättern (S. 6. u. 7.) stellt Er den wichtigen Begriff eines subjektiven Grundes des Freiheitgebrauchs auf, der, aller in die Sinnen fallenden That (allem empirischen Handeln) vorausgehend, zum Guten oder Bösen bereits entschieden, dennoch wiederum ein Aktus der Freiheit seyn müsse; ein Begriff, den wir spekulativ als die ursprüngliche Selbstentscheidung der Freiheit aus Gott (§. 40 — 42.) bezeichneten, die über den Charakter des Geschöpfs entscheidet. Hieran schließt sich die „Thatsache“, daß der Mensch von Natur böse sey, d. h. daß seine Freiheit nicht rein selbstständig aus sich handle, daß der subjektive Grund

*) S. 27. 35. u. s. w. nach der 2ten Aufl.

seines Freiheitgebrauchs nicht mehr unverfälscht und ungetrübt sey, sondern daß der Mensch, gleich ursprünglich von bösen Antrieben ergriffen, mit Versuchungen umgeben, in der Region der Sündhaftigkeit schon empirisch sich finde. Zugleich wird scharf hervorgehoben, daß jenes ursprünglich Sündhafte im Menschen nicht in bloßer Sinnlichkeit (als dem schlechthin Neutralen, dem Werkzeuge im Menschen) zu suchen sey. Dennoch erklärt Er, von seinem Standpunkte aus völlig konsequent, daß der Ursprung jenes Bösen im Menschen (des Hanges, wie Kant es nennt, subordinirte Triebfedern statt der unbedingten reinen Moralität in seine Maximen aufzunehmen; nach unserer Ansicht: die göttliche Idee der Kreatürlichkeit unterzuordnen) durchaus unbegreiflich sey, und es bleiben müsse. Natürlich! Denn jede empirische Erscheinung menschlicher Freiheit, und mehr ist nach Kant's Lehre überhaupt nicht erkennbar, zeigt schon jene Infektion vom Bösen. Doch deutet Er zugleich darauf hin, daß jener Grund immer nur wieder in der Freiheit gedacht werden könne,*) behauptet also dadurch einen Freiheitakt vor jeder empirischen Freiheitäußerung vorher, wodurch er, äußerlich betrachtet, in einen Widerspruch mit sich selbst zu gera-

---

*) Indem er unter andern wiederholentlich einschärft, (s. S. 40. 46. u. s. w.) es sey ein Widerspruch, jenen Grund in einem zeitlichen Regressus (wie bei Naturwirkungen) zu suchen; also er liege in einer unmittelbaren, selbstschöpferischen That: „und eine jede böse Handlung müsse so „betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus „dem Stande der Unschuld in sie gerathen wäre"; (S. 42.) also durch Vermittlung eines Freiheitaktes u. s. w.

then scheint, der aber die eigentliche Tiefe der Sache erst enthüllt, und zum wahren Resultate führen möchte. — Diese Ansicht belegt Er zulezt mit Anführung der heiligen Sage, die, in Bezug auf jene „Unbegreiflichkeit", die Sache so vorstelle, daß der erste Anfang des Bösen jenseit des Menschen liege, und daß dieser nur durch Verführung in dasselbe gefallen sey. — Es liegt am Tage, daß dieser Grundansicht zufolge auch die Religion nicht dazu bestimmt sey, bloß durch Entwicklung oder Belehrung des Menschen seine Besserung zu bewirken, die dann eigentlich nur in Ausbildung bestände, sondern recht eigentlich durch Umwandelung des innern Lebensprincipes, durch Erlösung mit einem Worte von jenem „angeborenen Hange" zur Sünde seine Herstellung zu bewirken: über welche Ansicht sich denn auch in jener Schrift manche überraschende und tiefe Winke finden. (Siehe S. 52. 54. u. s. w.)

§. 59.

Zurückkehrend in den engern Zusammenhang unserer Untersuchung, erinnern wir an die bestimmte Frage, die wir oben vom Standpunkte der Spekulation (§. 48.) aufstellten, ob das Böse, da es nur in der Freiheit seinen Ursprung haben könne, überhaupt wirklich sey; ferner an den Doppelfall, der sich daran anschloß, ob jener Verwirklichungsgrund des Bösen in menschlicher Freiheit zu suchen sey, ob nicht? — Jezt ergab sich zunächst, daß, was wir an der frei bewußten Kreatur das Böse nennen müssen, schon in niederm Vorbilde an der Natur sich darstelle, daß dort wie hier dasselbe Princip, innere Hemmung der Lebensentwicklung,

wicklung, sich wirksam mache. Blieb es freilich auf gegenwärtigem Standpunkte noch räthselhaft, wie jenes Princip in dem Unfreien, Bewußtlosen, Macht bekommen habe; so handelt es sich hier zunächst nur von der Entschiedenheit der Thatsache, und von den nächsten Folgerungen daraus. Das Böse demnach stammt nicht aus menschlicher Freiheit, als seiner ersten Erzeugerin, vielmehr ist es ein durchaus universelles Princip, den Menschen selbst ergreifend im Geiste wie in seinen physischen Verhältnissen; und sein Ursprung ist jenseits aller Erscheinung zu suchen. — Hier verengt sich aber die Untersuchung plötzlich, einer einzigen Auskunft uns zuleitend: in Gott ist sein Ursprung nicht, was an sich schon Widerspruch wäre, aber im Bewußtlosen auch nicht, da er überhaupt nur in Freiheit und Bewußtseyn (§. 48.) gedacht werden kann. Also in Freiheit und Bewußtseyn; aber jenseit des Menschen, in einer höhern als die menschliche ist: und sey dies unserer Vorstellung auch noch so unzugänglich; so ist es doch die einzige Antwort, die bei allseitiger Erwägung der Spekulation übrig bleibt. Vom Faktum des Bösen ausgehend, da es, an sich nicht nothwendig, jeder apriorischen Begründung deßhalb unfähig ist, kann man nur auf eine höchste That der Freiheit zurückgehen; hier aber muß man stehen bleiben als bei der lezten vollgültigen Antwort, in der jedes höhere Begründenwollen von selbst erlischt. Die Untersuchung tritt hier von selbst aus dem Umkreise des bloßen Denkens heraus: das Böse ist ein Wirkliches, und läßt so auf wirkliche, zum Abfall erregte Freiheit zurückschließen; eine Antwort, die nur als Begebenheit, also im

gewissen Sinne als Geschichtliches, als Sage gefaßt werden kann, in welcher Form sie auch die Religion von jeher dem Menschen gegeben.

§. 60.

Sey es uns erlaubt, bei diesem, der gewöhnlichen Denkart sicherlich anstößigen Resultate zur Erläuterung wiederum einen Fremden reden zu lassen, und zumal einen Solchen, dessen Zeugniß hier gewiß nicht wird verworfen werden können, sollte es auch nur indirect zu unsern Gunsten seyn. — Auch hier werde Kant gehört in einer schon früher bezeichneten Stelle, die wir mit wenigen, die eigene Ansicht beleuchtenden Zusätzen, vollständig geben, (S. 46.) „Der Vernunfturspruug „dieses Hanges zum Bösen bleibt uns unerforschlich, „weil er uns selbst zugerechnet werden muß, folglich „jener oberste Grund aller Maximen wiederum die Annehmung einer bösen Maxime erfordern würde:" (d. h. wollten wir ihn empirisch begründen, so würden wir in das Endlose zurückgetrieben; (vgl. seine Not. zu S. 7) und die Zurechnung für den Menschen fiele zugleich hinweg!) „Das Böse hat nur aus dem moralisch Bö„sen (nicht den bloßen Schranken unserer Natur) ent„springen können; und doch ist diese ursprüngliche An„lage, (die auch kein Anderer als der Mensch selbst „verderben konnte, wenn diese Corruption ihm soll zu„gerechnet werden) eine Anlage zum Guten; für uns „ist also kein begreiflicher Grund da, woher das mo„ralisch Böse in uns zuerst gekommen seyn könne." (Das Unbegreifliche liegt in dem früher noch deutlicher entwickelten Widerspruch, daß im Menschen die ur-

sprünglich gute Anlage nur durch Freiheit, und zwar, wenn Zurechnung seyn soll, durch die des Menschen selbst verderbt werden konnte, jede einzelne Freiheit-Erscheinung im Menschen aber jene Verderbung der guten Anlage schon voraussezt: wodurch, wenn wir jene Unbegreiflichkeit selbst verstehen und deuten wollen, wir immer auf einen jenseitigen („metaphysischen") Freiheitakt getrieben werden: und so führt diese Betrachtung auch zunächst Kant zur Erwähnung der heiligen Tradition, die durch Verführung das Böse im Menschen zuerst entstehen läßt, nach welcher er also, allgemeiner gefaßt, einmal in die Region der Sündhaftigkeit gefallen, nun mit ursprünglicher Verderbniß seiner Freiheit — neben der guten Anlage — behaftet seyn würde. Dadurch bliebe aber der Mensch eines Theils frei und zurechnungsfähig, indem die gute Anlage ihn der Verführung hätte widerstehen lassen können; andern Theils scheint der Ursprung des Bösen überhaupt und die sündhafte Anlage des Menschen in seiner empirischen Erscheinung vollkommen erklärt. Und hier fährt denn Kant also fort:) „Diese Unbegreiflichkeit, zusammt der nähern Bestimmung der Bösartigkeit unserer Gattung drückt die Schrift in der Geschichtserzählung dadurch aus, daß sie das Böse, zwar „im Weltanfange, doch noch nicht im Menschen, sondern in einem Geiste von ursprünglich erhabener „Bestimmung vorausschickt: wodurch also der erste „Anfang alles Bösen überhaupt als für uns unbegreiflich, (denn woher bei jenem Geiste das Böse?*))

*) Und diese Unbegreiflichkeit bleibt auch an dieser Stelle

„der Mensch aber nur als durch Verführung in's „Böse gefallen, also nicht von Grund aus (selbst „der ersten Anlage zum Guten nach) verderbt, sondern „als noch einer Besserung fähig — vorgestellt wird" u. s. w.

§. 61.

Zugleich scheint es hier am Orte zu seyn, an die übereinstimmende Lehre aller ältern Religionen zu erinnern, die das Auflehnen eines selbstsüchtigen Willens gegen die Macht der Liebe und Gnade, jenseit des Menschen und seines Ursprungs, zum Grunde alles Bösen machen, und diese Ansicht als eines ihrer wichtigsten Dogmen aufstellen. Auch in ihnen ist der Mensch, wie es Spekulation und moralische Selbstanschauung gleicher Maaßen lehren, erst der Sünde anheimgefallen, von ihr, als einer ursprünglich ihm fremden Gewalt, unterjocht. Und dies gerade ist der Schlüssel zu allen altorientalischen Lehren; hierdurch erst bekommt ihre Ethik, ja erhalten selbst ihre physischen Lehren die rechte Bedeutung: dies, wir fügen es hinzu, ist auch die Grundvoraussetzung des Christenthums, das sich deßhalb überall ankündigt als das Heilmittel für jene Zerstörung, als den Wiederbringer eines neuen, hergestellten, gereinigten Lebens, des Lebens aus Gott, und das auch ganz konsequent im Physischen auf einen „neuen Himmel und

---

von Rechtswegen, indem wir nachwiesen, daß das Böse, als nur aus Freiheit entsprungen, im höchsten Sinne unbegreiflich sey. §. 59.

eine neue Erde" hinweiset. Und so möchte unter andern auch nur von diesem Standpunkte aus ein tieferes und lebendigeres Begreifen des Menschen und seiner Geschichte möglich seyn. —

Es befremde übrigens nicht, daß wir uns hier auf die religiösen Traditionen, und auf ihre Uebereinstimmung mit unserer Ansicht berufen mochten. Es soll dies nicht den Beweis ergänzen, noch durch Autorität einnehmen; wohl aber überhaupt aufmerksam machen auf die Bedeutung einer Lehre, die wie mit ewigen Zügen im Gemüthe des Menschen niedergelegt, überall sich an ihm kund thut, und so durch sich selbst Zeugniß zu geben scheint von ihrem höheren Ursprunge. Oder glaubt man in der That, daß dasjenige aus willkührlichem Bedenken oder künstlicher Uebereinkunft hervorgegangen seyn könne, das wie ein durchgreifendes Wort allen Zeiten gegenwärtig, auch jezt noch im eigenen Gemüthe des Einzelnen, wenn er nur stillbesonnen in sich hineinschauen mag, laut und annehmlich werden muß? — Schätzen wir doch gerade diejenigen Naturen, die, sinnig und andachtsvoll, dem Ursprünglichen im Menschen überall nachzuforschen, das Unwillkührliche sorgfältig zu pflegen suchen: und warum dies, als weil wir glauben, daß darin das Vorbedeutende unseres Wesens, das Siegel einer höheren Natur uns aufgedrückt sey! — So wollen auch wir jenes Zeugniß für unsere Ansicht in Anspruch nehmen, nur um vorläufig für sie einige Aufmerksamkeit, und dadurch die schärfste, allseitigste Prüfung anzuregen.

§. 62.

Aus dem aber, was wir oben über den Ursprung des Bösen darzuthun suchten, läßt sich allein auch der Charakter und das Kennzeichen desselben in aller Erscheinung befriedigend erklären: überall namlich tritt es als eigentliche Verneinung hervor, ist es ankämpfend gegen das Positive und Wirksame in den Dingen. Es lebt nur vermittelst der Kräfte des Guten, darin nämlich, diese zu zertrennen und zu verkehren, ohne eigene Macht, Etwas zu zeugen und zu gestalten. So auch seine Erscheinung im Menschen: wie eine zerstörende Unruhe treibt es ihn, statt daß die gesunde Individualität, harmonisch in sich selbst wachsend, der eigenen Gabe froh ist, (stets das Zeichen einer künftigen, Gott wohlgefälligen Natur,) immer aus sich herauszuschreiten, und Fremdes feindseelig anzugreifen, gleichsam um die eigene Leerheit auszufüllen, und von Anderm sich Lebensstoff zu schaffen. So kann es wie eine ansteckende Gewalt nicht in sich selbst bleiben, und nur dadurch glaubt es Festigkeit für sich selbst zu erringen, wenn es das Benachbarte sich ähnlich mache; nur in der Gleichheit mit andern meint es sich beruhigen zu können über das eigene geheim zugestandene Uebel, das, in seltsamem Widerspruche, es sich doch gerade als die wahre Gesundheit und Tüchtigkeit anpreisen möchte. (Daher auch der Böse, wenn er Andere nicht schlecht machen kann, sie doch wenigstens für schlecht zu halten, oder dafür auszugeben sucht, und mit einer Art von Gier jedes verdächtige oder deutsame Zeichen an ihnen aufgreift und in's Licht stellt: der „Versu-

cher" und „Verläumder" der Bibel.) So sind Neid und Stolz — eigentlich unverträglich mit einander und sich gegenseitig aufhebend, dadurch aber eben begründend den innern Widerstreit seiner Natur — die beständigen Grundformen seiner Erscheinung, und die eigentlich zerstörenden Fermenta desselben. — Eben daher kann aber auch jede einzelne Tugend, in isolirter Gestalt und nicht sich beziehend auf die dauernde Grundlage einer tüchtigen Gesinnung, in sich selbst zum Entgegengesezten, zur Sünde umschlagen in einem für das Bewußtseyn kaum bemerkbarem Uebergange. Nur die Reflexion dabei auf die eigene Trefflichkeit, das Ueben der gottverliehenen Gabe um des Glanzes willen, der auf ihn selbst zurückstrahlt, kehrt das gesunde Verhältniß im Menschen um: das Herrschende soll zum Diener erniedrigt werden, und die Persönlichkeit will sich selbstsüchtig in den Besitz setzen des Gottverliehenen. So ist es ein einziger Schritt, die einfachste That*), die die Unschuld des Lebens raubt, und das Treffliche selbst in Unheil und Sünde verwandelt; und so sind die Begabtesten gesunken, und eben ihre Herrlichkeit wurde ihnen der Wendepunkt ihres Verderbens. Dann verdüstert sich aber auch ihr Wollen und Erkennen; die frühere Sicherheit des Lebens, die gelassene Ruhe der innern Entfaltung ist verschwunden: irr und wie verworren greifen sie hin und her, und ihre eigene Gabe wird ihnen Strafe, wird ihnen Gericht: bis sie reuevoll

---

*) Vergleiche man damit den symbolischen Ausdruck Christi im Ev. Luc. 10, 18.

sich wenden, und den tiefen Irrthum erkennend, alles Eigenwillige von sich thun, um in dem höhern Willen die volle Ruhe und die freudige Sicherheit ihres Daseyns wiederzugewinnen. — So ist aber auch nur Eine Tugend, Ein Gefühl, das nicht mißleitet werden kann, weil es nichts Einzelnes mehr, keine besondere Eigenschaft ist, sondern der dauernde Zustand des tüchtigen, von Gott erfüllten Gemüthes, selbstvergessende Begeisterung des Thuns und stille Demuth der Gesinnung. — Und so beurkundet sich auch an dem, was wir in der Erscheinung für das Trefflichste am Menschen halten, so wie daran, was als das Verderblichste in ihm erscheint, die innere Natur des Gegensatzes von Gut und Bös, wie wir sie bisher zu deuten suchten; und es vereinigt sich Alles zu einem einzigen Lichtblicke voller Ueberzeugung.

§. 63.

Wir können uns daher, am Ende dieses Abschnittes, noch ganz und umfassend erklären über das eigentliche Princip unserer Ansicht. — Das Universum ist Schöpfung der göttlichen Idee, und so Selbstoffenbarung Gottes. Aber wie Er selbst ein Frei-Persönliches ist, wie sein ganzes Wesen eitel Leben ist und Freiheit, und gleichsam nichts Anderes Platz zu finden vermöchte in dem Umfange seines Seyns: so ist auch, was aus ihm stammt, unmittelbar von derselben Natur mit Ihm. So ist Freiheit und Persönlichkeit die ursprüngliche Form alles Daseyns; es ist das Abbild Gottes in der Schöpfung, und nur an einem Solchen Abbilde vermag Gott sich zu offen-

baren. (Wir erklären es daher für den größten, aber freilich am weitesten verbreiteten Irrthum der Spekulation, dem abstrakt Allgemeinen, dem Gesetze, nicht der lebendig individualisirenden Idee die höchste Realität zu geben.) — In der Freiheit aber, wie sie das innerste Band ist, das die Kreatur mit Gott verbindet, ist auch die Möglichkeit der Losreißung von ihm, der Umkehrung und der innersten Zerrüttung gegeben, und in den höchsten Principien der Dinge, wie in der einzelnen wirklichen Erscheinung ist der Urquell der Herrlichkeit zugleich der des Verderbens; die Erhebung und der Abgrund sind nahe bei einander. Und weil man dies nicht einsehen mochte oder konnte, wurde auch der Vorsprung des Bösen nicht tief genug erfaßt, der an einer ganz andern Stelle, in der formalen Negation, im Besondern der Kreatur gefunden seyn sollte. — Jedem Geschöpfe ist aber die gottverliehene Gabe zum Eigenthum und Besitz gegeben; es selbst entwickelt sie zu eigenem Genusse, und in dieser Eigenheit, in dem Leben aus diesem Mittelpunkte der Selbstheit haben wir seine Freiheit nachgewiesen. Aber hierin liegt unabweisbar die Möglichkeit des Bösen, d. h. der Hemmung und Zertheilung jener Kräfte, die ganz und ungetheilt wirkend, die volle Gesundheit des Wesens sind, während das Böse die Zerstörung, Krankheit des Willens ist im höchsten Sinne. Davon nun, von dieser Irreleitung ist — was nicht, wie man sagt, a priori, sondern nur an und durch das Faktum erkennt werden kann, — jede irrdische Wirklichkeit ergriffen; die Urpersönlichkeit aus der Idee wird durch eigene Kraft nirgends erreicht: und so bleibt, wenn

wir dies zunächst auf den Menschen anwenden wollen, nur der Gedanke einer Herstellung desselben durch höhere Ergänzung seiner Kraft übrig. Ein höherer Einfluß muß ihn über die Schranke des gegebenen Daseyns herüberheben, Gott selbst muß das Verhältniß mit ihm herstellen, das ursprünglich ihm zugedacht ist, und so seine Freiheit Eins werden mit dem göttlichen Willen. — Dies ist das Ziel und der Inhalt der Religion, die sonach dem Menschen in seinem gegebenen Zustande schlechthin unentbehrlich, überall die wiederhergestellte Vereinigung mit dem Göttlichen, oder die Aufnahme des Leztern in ihn mehr oder minder deutlich zum Zweck hat. — So wie wir aber auch die physischen Dinge von ursprünglichem Uebel, wie von einer innern Krankheit ergriffen sehen; so wird auch dies seinen, noch nachzuweisenden Grund nur haben können in dem Einen Princip, das wir das Böse nannten; und alle Erscheinung wird demnach seiner Erlösung und Vollendung in einen höhern Zustand entgegentrachten. — So ist die Offenbarung Gottes in der sichtbaren Schöpfung auch unmittelbar die Erlösung; das hemmende, zerrüttende Princip in den Dingen wird überwunden durch die Macht der göttlichen Lebenskräfte: und was ursprünglich in Gott zu ewiger Einheit verbunden ist, tritt nun in die Erscheinung, in zeitlicher Entwicklung, aus einem scheinbar widerstrebenden Elemente als Siegreiches hervor; die ewige Offenbarung wird selbst eine zeitlich und successiv sich entfaltende. — Und dadurch erst bekommt die Zeit, die wir vorher nur fassen konnten als das gleichgültig vernichtende Element alles Irrdischen, ihre

reale Beziehung, ihre eigentliche Ausfüllung. Gott ist es selbst, der in ihr und durch sie seine Erlösung durchführt; und Alles ist nichtig in ihr, d. h. dem Tode der innern Nichtigkeit geweiht, — was nicht aus Gott ist.

§. 64.

Und hier treten wir dem tiefsten Räthsel des menschlichen Daseyns nahe. „Wir geben zu, könnte „man sagen, das Ungenügende und Nichtige alles „Irrdischen, und seine tiefe Verflechtung in die Sünde, „weil eine jede Erscheinung dies nur allzudeutlich uns „vor Augen stellt: aber was zögert die ewige Gnade, „die doch von Anbeginn siegreich und allmächtig uns „erretten könnte; was giebt sie uns hin dem harten „und zweifelhaften Kampfe mit der Sünde, dem die „Meisten unterliegen? Was wuchert diese so reich„lich vor unsern Augen, während wir das verheißene „Heil immer vergeblich erwarten?“ — Auf dieses und Aehnliches ist nur Eine Antwort, welche, die ganze Frage im Höchsten und Absoluten versenkend, keine neue höhere Begründung zuläßt: Gott hat die Freiheit zur Urform alles Daseyns gemacht; dies ist die Schranke, in der Er sich geoffenbart; und so hat er auch das was in ihm ewig und wandellos ist, seinen Sieg und seine Herrlichkeit von Anbeginn, sich offenbarend, dennoch der Zeit, der werdenden Entwicklung in Freiheit hingeben wollen. — Das ewig und von Anfang Siegreiche sollte doch erst überwinden in zeitlichem und vielgestaltigem Kampfe. — Und so ist die Schranke jener Unbegreiflichkeit, wie wir es schon oben sahen, immer die Zeit, die, jegli-

ches Einzelne vernichtend, dennoch — gleichsam unbewußt und wider Willen — im Zeitlichen das Ewige verkünden, und seinen Sieg vorbereiten muß. — So, könnte man sagen, war auch die Erlösung schon seit Ewigkeit beschlossen, d. h. der sich offenbarende Gott ist unmittelbar und in seinem Offenbaren auch der erlösende selber; dennoch soll auch die Erlösung in die Zeit dahingegeben werden, und — was dem abstrakten Verstande der härteste Widerspruch dünken mag, — so unterwirft sich der offenbarende Gott der Zeit, denn er erscheint erlösend in ihr.

§. 65.

„Im ewigen Worte war das Leben; (vgl. §. 35.) und das Leben war das Licht der Menschen: und es scheinet in der Finsterniß, und die Finsterniß ergriff es nicht" *).

„Das war das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen."

„Es war in der Welt, und die Welt wurde durch dasselbe: und sie erkannte es nicht."

Der schaffende und sich offenbarende Gott ward, der „finstern" Herrschaft des Bösen gegenüber, der erlösende: und so wie wir spekulativ das innerlich Eine, aus ungetheiltem Seyn und Willen Gottes hervorfließende, der Erscheinung nach trennen

---

*) Umfaßte es nicht, konnte sich sein nicht bemächtigen; nach der Grundbedeutung von καταλαμβάνω: (s. Schleusneri Lexic. s. v.) in der Stolzischen Uebersetzung: „und die Finsterniß faßte es nicht auf."

können; so wird in jenen Versen mit verschiedenen Bezeichnungen das Eine ewige Verhältniß Gottes zur Kreatur, so wie das Verhältniß derselben, als der Abgefallenen, also auch des Menscheu, zu Gott dargestellt. Es ist ihnen ein Licht gegeben, das hineinscheint in die Finsterniß ihres natürlichen Daseyns; aber sie selbst ergreifen es nicht, vermögen nicht es zum Eigenthume unter sich zu bringen, vielmehr macht es sie selbst zu seinem Eigenthum, wenn es „wahrhaftig" sie erleuchtet.

---

§. 66.

Nach diesen Principen wagen wir eine Darstellung der biblisch-christlichen Trinitätslehre, von der wir zwar glauben, daß sie sich vollständig und durchgreifend auf die sämmtlichen Stellen der heiligen Schrift anwenden lasse; doch die Schwierigkeit des Gegenstandes kennend, fordern wir die theologischen Leser lieber zu einer strengen, aber freundlich belehrenden Prüfung auf. — Wir halten vorerst dafür, daß, obgleich die Bücher unseres Glaubens unmittelbar kein System darstellen, sie dennoch mit ihren einzelnen Lehren auf dem verborgenen Grunde einer Urwahrheit ruhen, aus der jene als Folgen schlechthin hervorgehen, indem die absolute Wahrheit überhaupt nur als organische Einheit einer Mannigfaltigkeit anderer, auf sie sich stützender Lehren, als lebendig gegliedertes System von Wahrheiten gedacht werden kann. Und dies ist, mehr oder minder bewußt, auch die Voraussetzung jeder theologischen Dogmatik, die doch nicht eine äußerliche

Harmonie der Lehre sie modificirend hervorbringen, vielmehr aus ihrer innern Einheit heraus das Ganze derselben entwickeln will. So ruht nun das Christenthum mit seinem ersten Principe — mit der Lehre von Gott — auf spekulativem Grunde, freilich nicht (um hier jeder leeren Einrede ausdrücklich zu begegnen) in der Form dialektischer Vorerörterungen, sondern in der einer innern und unmittelbaren Anschauung (θεωρία *). Es ist die Anschauung des seyenden und sich offenbarenden Gottes die Grundlehre aller Religion, so auch des Christenthums: und daß daraus die Trinitätslehre, wie sie überall in der Bibel als Gegebenes, als unmittelbare Voraussetzung erscheint, also in dieser Form nur dem Glauben überliefert werden kann, mit spekutativer Konsequenz hervorgehe, wollen wir hier zu zeigen suchen.

§. 67.

Die in sich verborgene Substanz Gottes, oder Gott nach seiner Idealität gefaßt (§. 23. 29.) offenbart sich schlechthin durch seinen Willen; und dieser Wille Gottes ist nicht ein bloßes Wollen oder Vermögen im Allgemeinen, wie man am Menschen, und menschlicher Weise die Sache sich vorstellt, sondern unmittelbar reale That (vgl. §. 22, 21.): die Selbst-

---

*) Nach der ursprünglichen, besonders platonischen Bedeutung dieses Worts, (s. Creuzer in den Studien Bd. I. S. 63 — 73.) wo über diesen Hauptpunkt übrigens nur dasselbe gelehrt wird, was auch eigentlicher Geist des Christenthums ist.

offenbarung ist schlechthin mit und bei dem Seyn Gottes; und diese Offenbarung (das sich aussprechende „Wort", das „seit Anfang" bei Gott war) wird überall als Schöpfer der Welt, demnach als das (im Denken) vor der Welt (πρὸ τοῦ κόσμου) zu setzende bezeichnet. (Vgl. Not. zu §. 32.) Aber wiewohl im Anfange bei Gott und Gott im Innersten selbst, ist es doch — zwar nicht geschaffen, oder besonders ableitbar aus Gott, dennoch im Begriffe von Ihm zu unterscheiden; — die Offenbarung durch den Willen ist die ewige und unmittelbare Folge seines Seyns — nach bildlicher Analogie der ewig und allein Gezeugte, der ewige Sohn des Vaters, (πρωτότοκος καὶ μονογένης,) durch den alle Dinge sind. Dies Verhältniß hat besonders Johannes darzustellen gesucht, und mit solcher Schärfe und eindringender Kraft, daß es vom kunstreichsten Philosophen nicht schärfer hervorgehoben zu werden vermöchte. — Aber der Abfall, das Böse in der Kreatur ist dem Christenthume, wie uns, absolutes Faktum, (mit welchem Rechte dies, haben wir nachgewiesen;) und hieran ist der zweite Hauptpunkt gegeben, aus dem sich das System christlich-religiöser Lehre entwickelt. Die göttliche Offenbarung, die in die Finsterniß der Kreatur hineinscheint, ist eben dadurch zugleich und in ungetheiltem Wesen die Erlösung, d. h. wo Gott sich offenbart und seine Kraft lebendig wird in der Kreatur, da wird die hemmende Schranke des Bösen überwunden; die Kreatur selbst gewinnt neues, vollendetes Daseyn. Und diese erlösende Kraft für den Menschen ist es, die, wenn sie

besonders zu fassen und zu unterscheiden nöthig wurde, in der Schrift der heilige Geist; (der heiligende Lebenshauch, רוּחַ) genannt wird, vom Vater und Sohne ausgehend. Daß nun diese Dreiheit im Einen die Grundlehre des Christenthums werden mußte, das, worüber bei keinem wahrhaft Erleuchteten ein Zweifel oder eine wesentlich abweichende Meinung statt finden konnte, leuchtet ein; indem in der That das Fallenlassen einer dieser Bestimmungen das Wesen der ganzen Lehre ändern, ja sie selbst in Widerspruch mit sich versetzen mußte: und so kann es uns nicht wundern, wenn wir überall in der ersten Zeit der Kirche auf die Reinigkeit und richtige Erkenntniß dieser Lehre, freilich nicht immer durch richtige Mittel, dringen sehen. — Aber ferner: die erlösende Offenbarung erscheint im Menschengeschlecht in zeitlicher Entwicklung: theils also in besonderer, äußerlicher Wirklichkeit sich darstellend, als Person in Christo; „das Wort wird Fleisch" (welches Faktums Begründung im Folgenden noch ausführlicher versucht werden wird) und so besteht das Christenthum außer jener spekulativen Grundbedingung auch noch auf der Anerkenntniß der Thatsache, daß in Christo gerade jene Offenbarung äußerlich erschienen sey, was auch hier wieder Johannes am tiefsten ausspricht, z. B. in jenen Worten (Ep. I. C. I.): „Was seit Ewigkeit war, und was wir gesehen haben mit unsern Augen, und unsere Hände betastet haben, — den Logos des Lebens — verkündigen wir Euch.") — Theils aber ist die Erlösung durchgehend durch alle Zeit, der innerlich heiligende Geist in einem Jeden, durch welchen

allein

allein auch Christus nur die Erlösung des Menschengeschlechts wirken kann. Hieraus erst läßt sich eine durchgreifende Erklärung des Verhältnisses geben, in welches Christus sich selbst zum Geiste Gottes, zum „Tröster" stellt. Der Geist sey in ihm selber und in seiner Lehre, und nur durch jenen könne Er und die Wahrheit derselben erkannt werden; und er selbst vermöge Nichts auf den Menschen ohne denselben: nach seinem Hingange wolle er seinen Jüngern den Tröster senden, der sonst nicht zu ihnen kommen könne; die eigene selbstständige Erleuchtung aus Gott solle ihnen werden, während vorher Christi Person ihnen Alles seyn mußte. — Daher der heilige Geist Lehrer der Propheten, Führer in alle Wahrheit, Der genannt wird, durch den allein die Ausbreitung des Christenthums möglich werde u. s. w. — So unterscheidet sich Christus theils nicht, theils sezt er sich entgegen dem Geiste, diesem gleichsam ein anderes Werk zutheilend, als was ihm beschieden sey: was Alles bei äußerlichem Auffassen zu scheinbaren Widersprüchen und unendlichen Schwierigkeiten Veranlassung geben mußte, hier aber von selbst gelöst ist. — Beide aber sind Eins im Vater und gegründet in Ihm, eben weil sie die wahren sind, weil in ihnen die wahrhafte Offenbarung und Erlösung gegeben ist. Daher auch in der Tauffornel, (Matth. 28, 19.) bei der Aufnahme in den Bund der Erlösung alle drei genannt werden, denn keiner derselben darf dem Aufgenommenen zu seiner Erlösung fehlen: und wer nicht an jeden derselben glaubt (ihn anerkennt) und an ihre ewige Einheit, in der allein sie jene sind, der kann nicht selig werden, d. h. seiner Seligkeit nicht sicher

seyn, denn es mangelt ihm ein wesentlicher Theil der ganzen, und nur in dieser Ganzheit beseligenden Erkenntniß.

---

§. 68.

Wir haben uns bisher erlaubt, bei unsern Deduktionen nie auf den besondern Unterschied zwischen bewußter und bewußtloser Schöpfung Rücksicht zu nehmen, vielmehr überall behauptet, Freiheit sey die Urform aller Kreatur, wodurch wir jenen durch Spekulation die Erfahrung wohlbegründeten Gegensatz zwischen Bewußtseyn und Bewußtlosem, zwischen Freiheit und Naturnothwendigkeit aufzuheben scheinen; was hier nun seine genauere Erörterung und Berichtigung erhalten soll. — Indem wir daher uns zur Betrachtung der Natur im engern Sinne wenden, müssen uns indeß die allgemeinen Principien durchaus gegenwärtig seyn, auf die auch hier sich unsere Ansicht gründet, und mit denen sie stehen oder fallen würde. Doch auch bei diesem besondern Abschnitte unserer Schrift äußern wir die schon früher ausgesprochene Bitte, weniger aus dem Festhalten am Einzelnen, als aus dem Auffassen des Ganzen, dessen Momente in einer nicht streng systematischen Darstellung zerstreut liegen, ein Urtheil zu fällen; sonst könnte es den Prüfenden leicht begegnen, daß sie nur Widerspruch sähen, wo innerlich doch recht gute Eintracht ist. — Außerdem werden manche von den hier gewagten Behauptungen Widerspruch veranlassen, weil die Kürze, mit der sie, eigentlich nur als Lehrsätze für das Spätere, zusammengestellt sind,

unmöglich jeden Mißverstand davon entfernen kann; während es spätern Darstellungen, die wills Gott bald folgen sollen, vorbehalten bleibt, sie in ausführlicherem Zusammenhange zu rechtfertigen.

§. 69.

Schöpfung ist Selbstoffenbarung, entfaltende Aeußerung des im Schaffenden innerlich Verborgenen. — Aber auch das Geschaffene, als der Entwicklung unterworfen, entfaltet und offenbart ein ursprünglich in ihm Niedergelegtes, seinen Lebens- und Entwicklungskeim. Und eben so wie wir früher das „Wort" Gottes, (seine Selbstoffenbarung) als das Schaffende erkannten; so ist auch dem Geschaffenen ein gestaltendes Wort verliehen, das es durch sich immer höher und vollendeter darzustellen, „auszusprechen" sucht. In Jeglichem strebt ein Verborgenes offenbar zu werden: dies hätten wir als höchstes und allgemeinstes Princip festzuhalten.

So ließe sich im Allgemeinen unterscheiden dasjenige, was als vorausgegebene Grundlage der Offenbarung dient, das Element, aus der sie sich entwickelt: und dasjenige, was aus jener Grundlage und vermöge ihres Vorausgegebenseyns (keinesweges aber darum durch sie als Aktives) entwickelt wird.

§. 70.

Das höchste Princip der Schöpfung (ihr Ziel, um populär zu reden) ist Offenbarung Gottes in der Freiheit: ist Gottes Wille Eins mit dem Willen der

Kreatur. — Dazu bedarf aber die Freiheit unmittelbar einer bestimmten Schranke des Daseyns, oder einer festen ihr vorausgegebenen Grundlage, (§. 69.) — da eine Freiheit in Nichts und zu Nichts eben nichtig und Widerspruch wäre, — sie bedarf eines Gegebenen von Kräften, die da der Stoff ihrer eigenen Entwicklung würden. Die Freiheit daher, um dies zu seyn, erfaßt sich schlechthin einer Nothwendigkeit gegenüber, d. h. als in eine absolute Schranke eingeschlossen, die sie nicht überwinden noch innerlich verändern kann, (weßwegen sie eben Nothwendigkeit — Natur — für jene bleibt,) aus der aber sie selbst in stufenweiser Entfaltung sich erhebt.

Und dies im allgemeinsten Sinne ist uns die Natur das schlechthin und unmittelbar Vorausgegebene der Freiheit oder des Geistes, daher das Unfreie, in Nothwendigkeit Befangene; aus ihm jedoch entwickelt sich das Freie, die Sphäre des Bewußtseyns, und so ist es, wiewohl das von Jenem Vorausgesezte, die bedingende Grundlage, doch nur um desselben willen. Das äußerlich Bedingte kehrt in höherm Sinne dahin zurück, selbst absolute Bedingung zu seyn; so könnten wir sagen: Alles sey in der Freiheit, oder um der Freiheit willen.

§. 71.

Die Natur (im engern Sinne) wäre uns daher eine Reihe von Stufen, von denen jede die nothwendige Entwicklungsbedingung für die höhere würde, alle insgesammt aber die Vorbereitung auf ein Höchstes, auf ein gemeinsames Ziel wären, was wir eben

das „verborgene Wort" der Natur (§. 69.) nennen könnten, das in allen Entwicklungen keimend und treibend sich durch sie auszusprechen sucht.

(Es versteht sich, daß, wenn wir von Vorausgegebenem, von Entwicklung des Einen aus dem Andern reden, dies nur im Begriffe, keinesweges aber nach der Vorstellung eines zeitlichen Entstehens aus einander zu fassen sey, indem es vielmehr im Wesen der Natur, als dem Unfreien, der Nothwendigkeit Anheimfallenden liegt, das als Gegebenes neben einander zu enthalten, was dem Begriffe nach aus einander stammt.)

§. 72.

Hieraus fließen folgende Sätze:

1) Die Naturstufen sind in ihrem Verhältnisse zu einander nicht als bloße Uebergänge zu betrachten (z. B. Uebergang vom Mineral zur Vegetation, von der Pflanze zum Thiere, vom Thiere zum Menschen durch bloße Steigerung) sondern in jeder derselben stellt sich ein Neues, dem vorigen wahrhaft Entgegengesetztes, generell von ihm Geschiedenes dar. Es ist in Allem freilich nur die immer höhere Entfaltung des Einen gesezt; aber diese Entfaltung selbst tritt in gesonderte Momente auseinander. Das ist das geheime Leben der Schöpfung, daß sie, Jedes in seiner Eigenthümlichkeit festhaltend und bestätigend, eben darin dennoch die höchste, waltende Einheit, ihr stetiges Ziel offenbare.

2) Es wiederholt sich deßhalb in jeder höhern Naturstufe die niedere, nur dienend dem höhern Gebilde,

und verflochten und verschmolzen mit ihm. (Das ganze Thier ist im Menschen, nur vereinigt mit dem Menschlichen; im Thiere ist die Pflanze, aber hineingezogen in den Mittelpunkt des thierischen Processes.) Wir können daher die Natur eben so gut unter dem Bild concentrischer Kreise fassen, wo das Höhere, den engern Kreis bildend, eben darum das Element des ihn einschließenden in sich trägt.

3) Alles Einzelne aber, befaßt in der lebendigen Allgemeinheit und dem organischen Zusammenhange der Natur — die belebten Theile des Totalorganismus — muß einen wechselseitigen Einfluß auf einander üben. Keine Veränderung in Einzelnen d. h. nur in einem besondern Theile des lebendigen Ganzen, der nicht, sey es wahrnehmbar, sey's unvernommen, das Uebrige entspräche, die gleichsam in ihm wiederschiene.

§. 73.

Die absolute Grundlage aller Naturentwicklung, der „Urstoff", wenn man will, der den Keim und die Anlage jeglicher Entwicklung in sich trägt, zugleich also das dem Begriffe nach an sich formlose (das Chaos älterer Naturphilosophie) ist die Schwere überhaupt. Alles Leben bedurfte einer wandellosen Grundlage, einer gesicherten Schranke, um freiwerdend und sich gestaltend (an einem bestehenden Stoffe) hervortreten zu können. Und so ist jene, die Schwere, auch Leben und Kraft; aber von unwandelbarem Gesetze, von zwingender Nothwendigkeit gefesselt: so wie wir die Kraft in ihrer Grundform nur begreifen können, als aus sich hervorbrechend, sich er-

pandirend, so ist hier — in der Schwere — die Expansion erstarrt und festgehalten; sie ist ein gleichgültiges Auseinanderseyn der unendlichen Theile der Kraft, eine ruhende, ausgedehnte Continuität derselben, die als Expansion zugleich und unmittelbar auch Kontraktion ist — d. h. Fürsichseyn und Selbstbekräftigung des expandirenden Principes: und die Einheit, das Sichdurchdringen jener Wechselbeziehungen ist eben die Schwere, und damit zugleich die nothwendige Grundlage aller besondern Natur-Gestaltung.

(Es versteht sich, daß die Schwere in dieser Allgemeinheit erfaßt, (als das an sich Formlose, wie der §. sie nennt) nur ein Abstraktum sey: vielmehr muß sie, um wirkliche zu seyn, sich individualisirt, specificirt haben, d. h. bestimmte Grade der Schwere annehmen, wodurch sie das wird, was wir die Körperwelt nennen.)

§. 74.

Hier — im Gebiet der Masse — herrscht das Gesetz, die wandellose Naturnothwendigkeit. Das Leben und die Entwicklung, sonst schrankenlos und ungebunden, aber deßhalb auch in gestaltlose Nichtigkeit sich verflüchtigend, sind hieran gefesselt und gleichsam hingewiesen, in dieser Schranke zu bilden. Dies ist die ewige, strenge Naturordnung, die wandellose, unverbrüchliche Form aller Naturdinge, wie sie in der Mathematik, der mechanischen Naturwissenschaft, der Astronomie zur Erkenntniß kommt: es ist die Sphäre des Maaßes, der Zahl, der unabänderlichen Verhältnisse in den Dingen.

§. 75.

Aber der starr in sich beschlossenen Masse gegenüber muß das Lebendige als Gegensatz und zugleich als Anregungsmittel der Masse hervortreten: als das absolut und primitiv Lebendige in der Natur ist es das Einfache; als schlechthin Lebendiges ist es die Negation der Schwere, absolute Immaterialität: — das Licht. — Es ist das schlechthin Leichte, (Imponderable,) gegen die Masse; aber in Beziehung mit ihr tretend und als ein Räumliches ist es überall und im unendlich kleinsten Theile ganz und gleichartig, d. h. in seiner Expansion keiner Theilung fähig. Es ist sonach nur quantitativen Unterschieden unterworfen, es kann verstärkt, begränzt, in seiner Richtung verändert werden, nur nicht zerlegt, oder aus Theilen zusammengesezt. — Die Masse, als seine Negation, ist das Finstere. Aber nur im Verhältniß mit der Finsterniß, (also im vereinigten Gegensatze) in der Trübung wird es auffaßbar für den Sinn; denn das reine Licht, wie das reine Dunkel stehen in Bezug des Gesichts auf der gleichen Stufe der Unsichtbarkeit *). — So ist das Licht in seinem Seyn, wie in seinen Wirkungen immateriell, und tritt zum Troz und Hohn derjenigen, die selbst in den höhern Geistesfunktionen nur materielle Beziehungen sehen, in seiner Idealität dennoch zugleich als das Ursprünglichste der Natur hervor, zudem auf

*) In seiner Reinheit unsichtbar wäre das Licht eher als das Sehen, das Auge der Natur selbst zu charakterisiren. Vgl. §. 80.

die Masse sehr reelle Wirkungen bewährend. (Auch in der Theorie neckt und höhnt es die Atomistiker mannigfach: so wie in die Lehre vom Lichte materielle Vorstellungen hineingebracht werden, ist Alles Finsterniß und Verwirrung in ihr, und jene sind genöthigt, zur Erklärung der einfachsten Erscheinungen die ausschweifendsten Hypothesen zu erdenken!)

§. 76.

So zeigt sich der Gegensatz zwischen Schwere und Licht als ein lebendiger, Wechselwirkung ausübender, und dadurch Besonderes erzeugender. Die Schwere, starr sich in sich zusammenziehend, schließt das Licht von sich aus; aber es bekämpfend und mannigfach trübend, macht es dasselbe erst zum Sichtbaren, zur Farbe: (§. 75.) das Licht, das erlösende Princip in der Natur, strebend die in der Masse niedergelegten Keime höherer Schöpfung zu entwickeln, zeugt an ihrer Gegenwirkung die Wärme, und ruft so das in der Masse verhüllte Leben aus ihr hervor. (Und könnten wir nicht überhaupt jede Naturgestaltung betrachten als Produkt jenes verschieden sich gestaltenden Kampfes zwischen Schwere und Licht, mit dem Uebergewicht des Einen oder des Andern?)

§. 77.

I. a) Der unmittelbarste Ausdruck des Wesens der Masse ist der Magnetismus: — der starr festgehaltene Gegensatz, das absolute Auseinanderfallen des innerlich dennoch Homogenen; das Gegentheil lebendiger Einheit, wie sie in der organischen Welt, am Höchsten in Bewußtseyn und

Persönlichkeit ihren Ausdruck findet. Selbst die Indifferenz (Einheit) des polaren Gegensatzes ist eine bloß äußerliche.

Wir haben hieran gleichsam den Terminus a quo der innern Entwicklung, die unterste Stufe der Natur.

b) Indem aber die Masse zum Leben befreit, aus ihrer starren Entgegengesetztheit innerlich erlöst werden soll; geschieht dies zuerst durch das Hervortreten von Wechselbeziehungen in ihr, so daß nun eine höhere (innigere) Einheit, eine lebendige Vereinigung entsteht, welche durch die Verschiedenheit der Substanzen, die da bleibt, mithin durch ihren qualitativen Gegensatz hervorgerufen wird. — Ein Jeder sieht, daß wir daran das Wesen der Elektricität ausgesprochen haben, die zweite Stufe der Entwicklung.

Man hat schon sonst auf die für uns vorzüglich wichtige Grundverschiedenheit zwischen Magnetismus und Elektricität aufmerksam gemacht: der Magnetismus als wandelloses, ruhendes Grundgesetz in der Masse, kann nicht erzeugt hervorgerufen werden, er ist nur durch Mittheilung zu erregen, mit Einem Worte: er sezt immer sich selbst voraus. Elektricität dagegen ist nur durch Zusammentreten eines Gegensatzes, in dem sie an sich nicht ist, zu erzeugen; sie ist ein beständiges Neuentstehen; denn um zu entstehen, muß sie in den verschiedenen Körpern als gebunden, d. h. als nicht vorhanden betrachtet werden. Die Einheit ist hier eine nach Innen gerichtete, ein lebendiges Verhältniß hervorrufend, ohne doch die Gegensätze als solche aufzuheben.

c) Aber erst dadurch wäre die Vollendung gegeben, wenn die (qualitativen) Gegensätze in einer höhern Einheit wahrhaft zusammengehen, sich darin auflösen: es wäre daran eine eigentliche Ver-Einung und Ineinsbildung erreicht. Die Gegensätze sind dann ein höheres Drittes, aufgebend ihr Eigenseyn, doch durch ihr Eigenseyn gerade das Dritte hervorrufend: das Gegensetzende ist mit dem Einigenden in völlige Gleichheit getreten. — An diesem dritten Momente, dem chemischen Processe, wäre das Höchste erreicht, was im Unorganischen überhaupt möglich ist.

§. 78.

II. Aber das Wirksamwerden aller Kräfte der Masse kann sich nur als absolute Flüssigkeit darstellen, d. h. als der Trieb zu unbedingter Vermischung, zu schrankenlosem Einigen und Trennen, Verbinden und Lösen. So erzeugt in Gegenwirkung mit der Masse das Licht (als Wärme) das Luftförmige, die Gasarten. Hieran ist aber das Streben jedes Eigenthümlichen, sich unbedingt zu expandiren, chaotisch und gestaltlos sich zu vermischen, gegeben. Das Luftreich ist das lebendige Chaos aller Keime und Gegensätze; aber eben in seiner rastlosen Unruhe ist keine sondernde, stetige Entwicklung möglich.

Da beruhigt und vermittelt die Extreme die Form des Tropfbar-Flüssigen, das Wasser, das an die Masse gefesselt, als Auflösungsmittel ihrer chemischen Bestandtheile, zugleich durch das Licht angereizt und befruchtet die Mutter der organischen Gebilde wird.

§. 79.

So kämen wir immer wieder auf die vier Elemente zurück als die ursprünglichen Formen des Sichtbaren, nur so ihr Verhältniß zu einander festhaltend, daß das Starre (die Erde) und das Licht (das Feuer) in ursprünglichsten Gegensatz auseinander tretend, wenn nicht zeitlich doch dynamisch durch Wechselwirkung die mittelsten, Wasser und Luft erzeugen. Jene Vierfachheit wäre aber so darzustellen, daß das Licht als höheres, positiv erregendes und herrschendes, die Dreiheit unter sich hätte, in welcher Erde und Luft abermals Gegensätze, das Wasser Vermittlungsglied wäre:

Licht

Erde — Wasser — Luft.

§. 80.

III. Aus dem Wasser, vom Lichte geschwängert, erhebt sich die Welt des Organischen in zwei Richtungen, in den ersten Anfängen ihrer Bildung noch schwankend und unentschieden, zwischen Pflanze und Thier. (Die Priestlei'sche grüne Materie z. B. durch Sonnenlicht im Wasser erzeugt, verliert sich abwechselnd in die Gestaltung thierischer Monaden, und langer Pflanzenfäden: (einige Pflanzen von der Gattung Chara zeigen eine regelmäßige Bewegung im Innern u. s. w.) — In der organischen Welt zuerst gelingt es, die gesonderte (individualisirte) Einheit eines dauernden Daseyns zu erreichen. Diese innere Einheit müßten wir die Seele des organischen Gebildes nennen, das zusammenhaltende, organisirende Cen-

trum der mannigfaltigen Funktionen; dasjenige für das Einzelne, was höher und schöpferischer für das Allgemeine das Licht ist. — So tritt hier schon das Individuelle hervor, wenn auch noch nicht die Individualität, d. h. das mit Freiheit sich entwickelnde Persönliche.

§. 81.

Das Wesen der Vegetation zunächst besteht in dem innern Vereinigen der Stoffe zu einem gleichartigen organischen Ganzen, — in der Assimilation. — Deßwegen, da hierin die allgemeine Funktion der Pflanze liegt, ist sie in ihrer ursprünglichen Form nichts anderes als fortdauernde Reproduktion, Selbsterzeugung aus den Elementen der Masse. — Wasser aber ist ihr Stoff, und anregendes Lebenselement die beleuchtete Atmosphäre; die Pflanze also wäre erste lebendige Geburt von Erde und Licht und ihren Vermittlungsgliedern. (§. 79.) — Der durch sie dargestellte Proceß ist die Einsaugung des Wassers durch die Wurzel und den untern Theil der Blätter, und die Aussonderung des Sauerstofs im Lichte. So ist der Gegensatz in der Reproduktion erst angedeutet, der in den Thieren vollendet hervortritt, der von Athmen und Verdauung; hier ist er in einem bloß äußerlichen Gegensatze, in Wurzel und Blatt dargestellt, wie überhaupt die Pflauze ihre Organe nicht in sich hineingezogen, sondern nach Außen verbreitet hat.

Die Assimilation der Pflanze ist aber noch die einfachste; deßwegen ist ihr Produkt ein gleichartiges, sie ist ohne entgegengesezte, in verschiedene

Richtungen auseinander tretende, innerlich sich ergänzende Organe, der einfachste Leib, zu vergleichen mit der einfachen Organisation der niedersten Thiere. Dasselbige wiederholt sich stets an ihr, theils weniger, theils mehr entfaltet; auch an der Blume, in Antheren und Pistill ist nur die vollendetste, intensivste Assimilation dargestellt.

§. 82.

IV. Das Thier, stufenweis höher sich ausbildend, erhebt sich aus dem gemeinsamen Bildungsstoffe der thierischen Gallerte; und wir können das Eine Entwicklungsgesetz sowohl an den einzelnen Thierklassen in ihrer festen Sonderung, als am Fötus in seiner successiven Entstaltung, im Allgemeinen erkennen. Wenn sich diese Abstufung jedoch auch durch die Weichthiere, Fische, Amphibien und Säugthiere hindurch verfolgen ließe; so ist freilich zu bemerken, daß die Insektenwelt und die Vögel eigenthümliche Abweichungen davon zu bilden scheinen *). — Aber vor Allem; was ist das eigentliche Ziel, das sich in allen Thierbildungen zu entwickeln strebt, das innere „Wort" (§. 69.) das sie insgesammt darzustellen suchen? — Offenbar die freie Seele, die sich selbst ergreifend, zugleich alle leiblichen Funktionen und Organe in ihre innere Einheit verschlingend, den Leib, so wie er schon dem Begriffe nach als Grundlage und Entwicklungselement des Geistes begriffen wurde, nun auch durch die That zum Träger der Seele,

*) Vgl. Steffens Anthropol. Th. II. S. 156 ff.

zum vollendeten Organe freigeistiger Funktionen macht. — Das Nervensystem ist daher der eigentliche Leib im Leibe, umschlingend und sich unterordnend das bloß Vegetative desselben, Verdauung und Athmen. Das unmittelbare Organ der Nerven aber sind die Muskeln, (die Irritabilität) in ihrer theils nach Außen gerichteten, willkührlichen (dem Willen unterworfenen) theils nach Innen sich wendenden, unwillkührlichen (und so gerade den vegetativen Proceß in Gedärm, Lungen und Herz mobil machenden) Bewegung. — (Wo wir daher Bewegung, also Muskelkraft auch bei den niedersten Thieren entdecken, sind wir genöthigt auf Nerven zurückzuschließen, auch wenn sie sich den Augen des Anatomen noch nicht gezeigt haben sollten. So ist das eigentlich Thierische, die Sensibilität schon in den unvollkommensten Thieren erwacht; und auch äußerlich ordnet und bestimmt die vergleichende Anatomie die Höhe der Thierentwicklung nach der Ausbildung des Nervensystems. Nur in der Pflanzenwelt demnach stellt sich das Vegetative in seiner Reinheit dar, für sich selbst einen Organismus bildend. Und so hätten wir am Thiere die nothwendige zweite Stufe in der Entwicklung der organischen Welt: es unterwirft den blos vegetativen Leib in sich dem höhern der Sensibilität, um in diesem, stets freier und organischer ihn vollendend, als höchste Blüte das absolut Unleibliche, die freie Seele hervorbrechen zu lassen.)

§. 83.

Hieraus ergeben sich zugleich die äußerlich hervortretenden Unterschiede des Thieres von der Pflanze:

a) der erste Akt, der das Sichselbst zum Centrum=setzen (den sich vorbereitenden Mikrokosmus) darstellt, ist die Losreißung des Thieres von dem Allgemeinen der Masse und ihrer Bewegung, das freie Sichhingeben dem Orte, die Selbstbewegung. Raum und Zeit sind darin der Willkühr des Thieres überlassen; sie selbst werden in ihm befreiet, weil in der freien, bald geschwindern bald langsamern Bewegung ihr Verhältniß selbst ein willkührliches, zufälliges wird. — b) die Stimme, Ausdruck des erwachenden Affekts, erzeugt durch innere Selbstbewegung, durch freies Erzitternlassen der Luftorgane. — c) Bei den höhern Thieren, die Wärme, die Begleiterin der Intensität und Vollkommenheit der organischen Processe, von dem Nervensystem abhängig *). (Der Nervenreiz erhöht z. B. die Temperatur des Körpers, sogar bei den sogenannten „kaltblütigen“ Thieren: und Mensch und Vogel (besonders Singvogel) zeigen bei dem relativ größten Gehirn die größte Wärme.)

§. 84.

Ehe wir ferner zum Allgemeinern fortschreiten, sey es uns erlaubt, noch eines bedeutenden Verhältnisses zu gedenken, das Hr. Steffens zuerst mit umfassender Klarheit nachgewiesen. — Während nämlich die Pflanze, ruhig sich hingebend dem anregenden Lichte, und Luft und Wasser still sich assimilirend, die gleichmäßige

*) S. unter andern Kastners Grundzüge der Physik und Chemie 1821. S. 355. 8.

mäßige Ruhe unschädlichen Empfangens zeigt, bricht an ihr, wie an allem Vegetativen, auch der Thiere, die Insektenwelt hervor, die verzehrende Begierde, die zerstörende Gewalt in sich darstellend: und wenn wir später uns bemühen werden, in dem höheren Thierleben die Keime des Bösen nachzuweisen, so offenbart sich dies schon hieran, den harmlosen Pflanzengebilden gegenüber, und gegen sie gerichtet, mit entschiedener Gewalt: so daß wir die Insekten zur Pflanzenwelt in dasselbe Verhältniß setzen müssen, wie wir die Krankheit zum Thierleibe begreifen werden; eine Vergleichung, wofür auch noch andere Thatsachen an denselben zu sprechen scheinen. — Die Insekten, zugleich die beweglichsten und rastlosfreiesten unter den Thieren, stellen den Zerstörungstrieb der Natur gegen sich selbst am unmittelbarsten dar; sie sind der Feind, den die Vegetation in sich selbst hegt. Sie könnten genannt werden die Thiere der Luft, des beweglichsten, anregendsten, so wie verzehrendsten Elementes, das zugleich (durch die Tracheen) bis in die innersten Theile ihres Organismus eindringt. Daher auch die Muskelkraft derselben, die zerstörende Energie aller ihrer Verrichtungen, die Zähheit ihres Lebens, das Uebermaß in ihrer Ernährung, wie in ihrer Fortpflanzung. — Daher aber auch der sonderbare Eckel und Widerwille des Menschen vor diesen verderblichen Thieren, der wie aller Instinkt wohl eine tiefere Bedeutung haben möchte, als man gewöhnlich meint. (Der böse Geist — der „Fliegengott"?)

Kurz hier, wo das Thier erscheint dem Vegetativen gegenüber, wo das höhere Leben in seinen ersten,

noch halb verhüllten Regungen erwacht; da tritt auch Kampf, Zerstörung, ein lebendig sich entwickelnder Widerspruch hervor. (Die Freiheit, selbst die in die Natur verhüllte, scheint überall dem Mißbrauch hingegeben.) Wichtig ist uns auch wegen des Folgenden (§. 96. ff.) der wohlbegründeten Vermuthung einiger Naturforscher zu erwähnen, daß in der Urwelt die Insekten ganz gefehlt haben, wenigstens sehr zurückgedrängt gewesen seyn möchten: — also eine kranke Nachschöpfung der schon gesunkenen Natur. Vgl. Bartels Anfangsgr. d. Naturw. Th. II. S. 526. —

§. 85.

Bei dem Thiere wie bei der Pflanze, ist noch kein innerres Erwachen, Sich-ergreifen in festem Bewußtseyn, in sicherm Genusse seines Daseyns als eines einigen Individuums. Die Thiere sind dem Allgemeinen des Instinkts hingegeben, und so die höheren zwar mit Vorstellungen, als den Elementen des Bewußtseyns begabt; doch diese schließen sich nicht unter die Einheit des Ich zusammen, das im Menschen mit bewußter Identität vereinigend und sondernd über der flutenden Mannigfaltigkeit schwebt. Die Thiere, auch die höchsten, führen, an eine enge Sphäre der Natur gefesselt, ein zugleich zerstücktes (traumartiges) und beschränktes Leben. Individuum ist nicht vorhanden, sondern die bestimmte Gattung ist das Individuum: daher das einzelne Thierleben, im Allgemeinen verflößt, nur in der Reproduktion der Gattung aufgehet. Die mannigfaltigsten Instinkte, die bewundernswürdigsten Kunsttriebe beziehen sich nur auf Ernährung und Fortpflanzung.

§. 86.

Aber auch jeder Instinkt im Menschen, jegliche Erscheinung einer einzelnen Tugend, oder eines einzelnen Lasters an ihm findet sich in den Thieren vorgebildet, stellt sich gewaltig und grell in ihnen dar, sey's gleichsam zur Warnung, sey's zur Erfreuung für den Menschen. (S. von Okens Zoologie den lezten §.) Und so ist der Reichthum der Anlage (entgegengesezt ihrer bewußtwerdenden Entwicklung) des Menschen in die gesammte Thierwelt zerstreut; und wenn wir bemerken, wie jede Richtung der Natur und jede Kraft an einer besondern Thiergattung sich entwickelt, so könnten wir die Gesammtthierwelt vielleicht passend das Totalbewußtseyn der Natur nennen. Höher und concentrirter nun wird diese ganze Fülle innerer Naturanlagen, wie sie zerstreut an den Thieren erscheint, auf den Menschen gehäuft, und in ihm zu heiterer Harmonie vereinigt. Er allein versteht so eben die Zeichensprache des Thierlebens und der Natur: aber nicht durch gelehrte Untersuchung, die der trennenden Reflexion angehörend, diesen Blick ihn vielmehr nur trüben kann; sondern im Gegenbilde seines Innern sie spiegelnd erkennt er an sich, was sie meinen, und nur so klar nicht auszusprechen vermögen. — So gehört besonders die Thierwelt dem Menschen nahe an: der wunderbare Antheil, mit dem er ihre geheimsten Verrichtungen, ihren verborgenen Lebenslauf belauscht, das Mitgefühl, das ihn übermannt, wenn er sie leiden siehet, als ob ein ihm Verwandtes, ihm Angehöriges verlezt würde, selbst die innige Verflechtung, in der wir einzelne Individuen, wie ganze Volksstämme mit

bestimmten Thiergattungen sehen, ja das daraus entspringende vollkommene Wechselverständniß zwischen beiden, Alles dies zeigt uns das geheime Band, das von der Natur her, Mensch und Thier nahe verkettet. (Es haben von jeher erleuchtete und wohlgesinnte Geister den Blick des Menschen von dieser, wie sie meinten, erniedrigenden Verwandtschaft hinweg auf ein höheres Wesen zu richten versucht. Aber die Wahrheit gewinnt gerade, wie uns scheint, wenn der Mensch, seines Ursprungs aus der Tiefe der Natur eingedenk, zugleich einsieht, wie er, der sichtbare Uebergang zweier Welten, sich dem Durchbruche eines neuen, schlechthin übernatürlichen Daseyns zuentwickeln solle: es ist vielmehr ein Zeugniß seiner Herrlichkeit, daß er, den ganzen Reichthum der Natur in sich tragend, diese dennoch überwinde und zum Organ mache eines höheren Lebens.)

§. 87.

Was zunächst für uns nicht ohne Bedeutung wäre: Am Thiere erwacht zuerst die Krankheit, das Böse in leiblicher Erscheinung. — Aber was ist sie? — die Störung überhaupt der innern alle leiblichen Funktionen ordnenden, gleichsam temperirenden Einheit: herausreichend aus dem Mittelpunkte des organischen Lebens stellt sich ein einzelnes Organ oder System dem ruhigen Verlaufe entgegen, und strebt, selbstisch sich steigernd (das Fieber) im Ganzen ein abgesondertes Leben zu führen; gerade so wie oft auch geistiger Weise eine Neigung sich zum Herrn des Ich macht, und in verderblicher Umstrickung auch die übrigen See-

lenkräfte sich unterwirft, und zu seinem Dienste zwingt. — Aber ließe sich überhaupt denken, daß aus der absoluten Gesundheit die Krankheit, aus der vollen kräftigen Eintracht des Leibes der zerstörende Widerstreit je entspringen könne? Sezt diese Auflehnung der organischen Lebenskräfte gegen ihre Einheit nicht eine ursprüngliche Anlage, einen Trieb dazu voraus, der als tiefliegender Keim gleich mit dem leiblichen Daseyn gegeben, in dieser oder jener Richtung unaufhaltsam sich entwickelt, da es entschieden ist, daß empirisch die volle Gesundheit nie zum Daseyn gelangt? — Eben dies also, daß jene nirgends wirklich erscheint, daß wir die Gesundheit eben so gut als Krankheit, das Leben als sich entwickelndes Sterben betrachten können, zeigt die Unmittelbarkeit jener Zerstörung, und die tiefere Bedeutung derselben. — Je höher aber das Thier, je vielseitiger seine Organisation; desto mannigfaltiger ist die Anlage zum Innormalen, desto häufiger die krankhafte Störung der Lebensentwicklung; so daß mit der Höhe und Ausbildung des Organismus seine Krankheitsfähigkeit im Verhältniß steht.

§. 88.

Aber noch mehr: Man kann in jeder Thiergattung den Naturtrieb annehmen, sich universell zu verbreiten, sich zur einzigen zu machen. Diese selbstsüchtige Tendenz unbedingter Expansion wird aber von der ihr begegnenden zerstört; die Natur, die das harmonische Maaß der Zeugungen verloren zu haben scheint, ist getrieben, zerstörend gegen das eigene Werk sich zu richten: und so ist das Resultat des gesammten Thier=

lebens, das Gleichgewicht das sie bilden, nur das der wechselseitigen Vernichtung. Jede Gattung zeugt und erhält sich und wird durch die bewahrende Kraft der Natur nur dazu aufgespart, um in den Proceß der allgemeinen Opferung, sey's thätig, sey's leidend, mit hinabgezogen zu werden: und „der Schauplatz des unendlichen Lebens selbst verwandelt sich in den Abgrund eines ewig offnen Grabes"! (Steffens Anthropologie, wo jener Satz in reichen Beziehungen ausgeführt ist.)

So scheint das Thier, ein Spiel grausamer Naturmächte, selbst gleich dem Menschen einer Erlösung zu bedürfen; sein ganzes Daseyn kündigt sich an als unvollkommnes, trübes, angstvolles: und der Mensch, selbst verflochten in den finstern Kampf der Natur gegen sich selbst, statt zu erlösen und zu bewahren, zerstöret mit — sich und das niedere Geschöpf.

Und so wäre jenes nur ein unvollkommenes Vorbild desjenigen Kampfes, der entwickelter und entschiedener an dem Menschengeschlechte — in der Geschichte — hervorbricht.

§. 89.

Indeß, was ist es, das den Menschen specifisch vom Thiere scheidet? — Er ist eigentlich Bewußtseyn, er ist erwacht zu vollendetem Sichfassen als Einheit (Ich,) der Mannigfaltigkeit des Universums gegenüber, das eben deßwegen erst der Mensch als Universum anschaut, während das Thier durch Instinkt mit seinen Sinnen nur an ein Einzelnes desselben gefesselt ist, und eben darum selbst noch in die Natur versenkt erscheint. — Jenes Sichfassen aber in der Einheit des Selbstbewußtseyns, der Selbstgenuß

des ganzen Daseyns ist unmittelbar das Gefühl der Freiheit: was sich aus dem Menschen erhebt, weiß er schlechthin als die Aeußerung seiner eigenen innern Natur, die keine fremde Gewalt bewältigen oder äußerlich ändern könnte: er fühlt in sich eine eigene, aus ihm strömende Welt von Bestimmungen; und wie auch die Spekulation sich bemühen möge, ihm diese Freiheit zu einem nur verborgenen Bestimmtwerden herabzusetzen, so vermag diese Ansicht, wenn auch theoretisch zugegeben, nie die Anschauung des eigeuen innern Lebens zu verdrängen. — So ist dem Menschen zuerst die Schöpfung ganzes und freies Eigenthum im Gedanken; er nimmt sie umfassend in sich auf, und wirkt frei bestimmend auf sie zurück, und aus diesem Wechselverhältniß entwickelt sich, was sonst schon bekannt und sattsam auseinader gesezt ist, die Welt des freien Geisteslebens.

§. 90.

Doch des Höchsten und Eigenthümlichsten in ihm haben wir noch nicht gedacht. Es ist der Sinn für das Ewige, wie es zunächst zu nennen uns erlaubt sey, — der Schmerz zugleich und die Seeligkeit seines irrdischen Daseyns. — „Sinn“ — da es noch nicht Anschauung ist, — eine tiefliegende Beziehung, gleich einer verborgenen Prämisse, ein noch begreif- und wortloses Anerkennen — eines Ewigen, eines Höhern, Vollkommenen, Dauernden, jenseits alles Irrdischen und seines Wandels. Und dies ist der verborgene richtende Maaßstab, der dem Menschen den Frieden am vergänglichen Daseyn raubt, aber immer ihn aufstörend daraus, gerade über

dasselbe ihn erheben soll. Daher das tiefe Gefühl des Ungenügenden, des „Bruches", der sein gegenwärtiges Daseyn ausmacht; der Alles negirende Trieb — überhaupt nach Vorwärts, aus der unvermeidlichen Täuschung, das in irgend einer Zukunft zu suchen, was jeder Gegenwart gebricht; die verzehrende Unlust am Gewöhnlichen, die tiefe Sehnsucht, die innere geheime Erwartung eines neuen Tages, mitten in der trüben Wirklichkeit; oder wie sonst noch auf tausendfache Weise jenes Gefühl laut werden mag. — Höher aber gesteigert, und zu kräftigerm Bewußtseyn erhoben, wird gerade dies die Mutter des Höchsten im Menschen, der Religion: er erkennt sein Verhältniß, seine nothwendige Beziehung auf ein Ewiges, und der Erlösung bedürftig, doch unfähig aus sich selbst sie zu erzeugen, wendet er sich jenem zu, und hoft von ihm die Heilung aller Mängel, die sein irrdisches Daseyn umgeben.

§. 91.

So ist es nichts Einzelnes, fertig und unmittelbar ihm Gegebenes, wie seine äußere Gestalt, was den Menschen wesentlich von den andern Geschöpfen unterschiede; (selbst die Sprache sinkt bei den niedern Stämmen zur Beschränktheit einzelner Naturlaute herab; und es giebt unseres Erachtens keinen äußern Vorzug des Menschen, der ihm im Zustande der tiefsten Versunkenheit nicht entzogen würde. Vielmehr haben schon Andere bemerkt, daß er darin zwar nicht Thier werden — denn ihm fehlt eben die beschränkende Sicherheit des Thierinstinktes — wohl aber viel-

fach unter dasselbe herabsinken könne.) Sondern was er werden, d. h. aus sich entwickeln kann, die Totalität seiner Vermögen und Anlagen, der ungeheuere Umkreis seiner Perfektibilität, die in dem Einen Geschlechte den dumpfsinnlichen Zustand des Wilden und die Vollendung des Weisen in sich umfaßt — dies ist es, was ihn specifisch scheidet. — Und eben diese Fülle inneren Vermögens, die Entwicklung seiner unendlichen Anlagen, die in vielgestaltigen Gegensätzen hervorbrechend, die Völker-Unterschiede wie den Charakter der Einzelnen bildet, erzeugt die Geschichte, das allerdings nur der Menschheit Zukommende.

§. 92.

Die Sprache ist dem Menschen der ursprünglichste Ausdruck, der unmittelbar hervorbrechende Laut des erwachten Geistes; der Mensch sprach, weil er Geist war. Kein Entstehen der Sprache daher aus menschlicher Erfindung oder Uebereinkunft; Alles dies führt auf Widerspruch, und ist an sich schon ungereimt und widersinnig. — Ihr gesteht, daß dem Thiere die Stimme, dem Vogel der Gesang gegeben sey, als unmittelbares Lautwerden seiner innern Natur: aber es ist noch ein stummer Laut, es sind die gehemmten Töne eines tief in der Natur liegenden, der Befreiung sich zuentwickelnden Elementes. Im Menschen vollendet sich auch dieses: die gesammte Außenwelt stellte sich ihm dar in bestimmten Sprachbildern, und auch der Verlauf des Geisteslebens spiegelte sich bei fernerer Entwicklung in artikulirten Tönen ab. — Adam, der heiligen Sage nach, gab jeglichem Geschöpfe

seinen Namen, und, wie er es nennete, „so sollte es heißen“: (Mos. 1, 2, 19. 20.) Alles bekam sein ursprüngliches Sprachgleichniß, wie ihm dies tief im Wesen der Natur bestimmt war; und Willkühr ist gerade hier am wenigsten zulässig. — So wie wir daher erkennen, daß der gegenwärtige Zustand des Menschen nur aus den mannigfachen Abweichungen von dem ursprünglichen entstanden sey, so müssen wir behaupten, liegt auch allen unsern Sprachen als gemeinsame Wurzel, als verborgener Keim, eine Ursprache zu Grunde, die das erste Element alles menschlichen Lautwerdens und Sprechens nur durch freiere, ja willkührliche Entwicklung mannigfach modificirt werden mußte.

§. 93.

Doch gehen wir nicht vor dem dunkelsten Punkte in der Geschichte des Menschen, vor seiner äußerlichen Entstehung, vorüber, ohne wenn auch nicht die Frage lösend, doch deutend, dabei verweilt zu haben. — Es ist als feststehendes Resultat der geologischen Forschungen anzusehen, daß die Erde schon in mehr als einer Folge eine Welt organischer Geschöpfe zeugte, und wieder untergehen ließ, ohne daß sich dort von dem Daseyn des Menschen eine Spur entdecken ließe. Er entstand also und trat zu den übrigen schon vollendeten Geschöpfen in irgend einer spätern Zeit, da die angemessene Erdbildung erreicht war *). Er fand, er-

*) Wir wissen wohl, daß besonders Schubert neuerlich (in der „Urwelt und den Fixsternen“ 1822: siehe den 16ten

griff sich im Daseyn; derselbe Akt des In-sich Erwachens fand in ihm statt, der an Jedem von uns sich vollzieht; doch bei uns erklärt durch vorangehende Er-

---

u. 17ten Abschn. u. S. 306, 7 u. 316.) es versucht hat zu erweisen, daß sich ein Fortschritt der Natur von den unvollkommnen zu den vollkommnen Thieren nicht bewähren lasse; daß vielmehr die organische Welt, den Menschen an der Spitze, mit Einem Male vollendet, und analog der gegenwärtigen, vorhanden gewesen sey, bis sie durch die Eine Flut (die Sündflut) in die Abgründe der Gebirge begraben worden. — Doch scheinen uns seine Gründe viel zu leicht gegen das Gewicht und die Masse der geologischen Beweise von der Abstufung der Thiergeschlechter nach den verschiedenen Gebirgslagerungen, in denen sie gefunden werden. (Vgl. besonders Cuviers u. Nöggerath's Ansichten der Urwelt. S. 86 u. ff. Krügers Geschichte der Urwelt, Th. I. S. 472 ff. Bartels Anf. der Naturwissensch. Th. II. S. 520. 526 ff. u. s. w. — Aus der erst angeführten Schrift von Cuvier heben wir besonders folgende Stelle hervor: (S. 89.) „Wenn ich auch zugebe, daß gegen diese Epochen (der Thierbildung) einige Einwürfe von denjenigen gemacht werden können, welche einige besondre Fälle leicht in Anschlag bringen, so bin ich doch nicht minder überzeugt, daß diejenigen, welche das Ganze der Erscheinungen in's Auge fassen, sich nicht bei diesen speciellen Schwierigkeiten aufhalten und mit mir erkennen werden, daß wenigstens eine und sehr wahrscheinlich zwei Folgen in der Klasse der Vierfüßer, welche die Oberfläche der Erde vor der heutigen Leben-Welt bewohnte, statt gefunden haben.“ Vgl. v. Schlotheim's Petrefaktenkunde S. 26.) Besonders scheint uns der Versuch bei Schubert sehr gewagt, die heutigen Thierformen, wenn wir ihn recht verstehen, (17ter Abschn. S. 328. 332 ff.) durch successive Umgestaltung aus den antediluvianischen herzuleiten, nach der

zeuger, dort ohne ein solches Vorausgehen, vielmehr die Kette der natürlichen Zeugungen erst beginnend. Aber es ist der härteste Widerspruch gegen den ganzen

---

Analogie der Verwandlungen, die wir noch jezt in der Thierwelt finden. Es ist ein Grundgesetz der Natur, das so feststeht, als nur irgend ein anderer durch Induktion erwiesener Satz in der Naturkunde: daß das Gerippe eines Thiergeschlechts, bei allen sonstigen äußeren Verwandlungen, sich nie verändert, daß z. B. der Hund, wie verschiedenartig seine Gestalten auch geworden seyn mögen, da er sich sogar zu einem pflanzenfressenden Thiere zu werden bequemt hat, in den Exemplaren aus den verschiedensten Gegenden des Erdbodens und von den verschiedensten Racen in jener Rücksicht nicht die geringste Abweichung zeigt (s. Cuvier a. a. O. S. 96.) Auch ist von Cuvier bewiesen worden, daß selbst jene äußeren Umwandlungen der Thiere in der Jeztwelt nur ausnahmsweise gelten können, da z. B. die Thiere auf den ältesten Denkmalen Aegyptens und in der Mumiengestalt durchaus dieselben sind, wie wir sie noch in diesem Lande finden. — Wenn daher Schubert (S. 347.) ferner vom Stiere bemerkt, daß er sich von seiuem Stammvater, dem Auerochsen durch die Verminderung der Rippen von 14 auf 13 unterscheide, vom Hunde, daß er von seiner „wahrscheinlich" wilden Stammart, dem Wolfe, in der Zahl der Lendenbeine und Schwanzwirbel abweiche: so beweist dies, als ein so isolirt stehendes Beispiel, gerade das Gegentheil; diese Thiere stammen nicht von jenen ab. — Ueber das, was Er ferner von Ibis bemerkt, eigentlich dem einzigen Beispiele, das Er hat aufbringen können, von einer scheinbaren Verwandlung einer Thiergattung ohne Kultur, darüber verweisen wir auf die spätern Untersuchungen Cüviers, wovon uns Nöggerath (im a. W. S. 270. ff.) einen Auszug gegeben, und worin nachgewiesen wird, daß der

gegenwärtigen Naturverlauf, für eine einzelne Erscheinung nicht eine andere vorausgehende als äußerliche Ursache annehmen zu sollen, sondern nur einen innerlich wirksamen Grund. — Ferner reiht sich daran außer der Untersuchung über die Einheit oder Mehrheit des ursprünglichen Menschen, eine andere Frage, von der wir nicht einmal wissen, ob sie von den Naturforschern schon in Anregung gebracht worden: was nämlich die erste körperliche Form des Menschen gewesen sey; trat er gleich vollendet und in höchster Blüte in's Daseyn, oder überließ ihn die Natur in einer unserm Kindesalter analogen Form ihn erzeugend, erst noch einer ähnlichen Entwicklung, wie gegenwärtig die unsere ist? — Von der Last dieser Schwierigkeiten gedrängt, glaubt der Naturforscher äußerlich ihnen ausweichen zu können durch die Annahme einer Entstehung des Menschengeschlechts aus successiv vorbereitenden Thierbildungen, die freilich spurlos verschwunden, ja bis auf die Analogie ausgetilgt seyn müßte. (Und wir haben ja allerdings die mißgeborene Hypothese einer Entwicklung des Menschen aus Meerthieren noch in unsern Tagen gesehen!) Aber dies heißt nicht, was jene doch zu thun vermeinen, der Analogie der Natur treu bleiben, die schon zufolge eines unten in der Note angeführten Gesetzes, solche Umwandlungen unmöglich macht: dies heißt dem rohesten, äußerlichsten Anschein folgen, um den eigentlichen Incidenzpunkt in nebulose

---

Ibis der Alten mit einem bis jezt noch nicht sehr bemerkten Vogel völlig übereinstimmt, den Cuvier Numenius Ibis nennt.

und willkührliche Vorstellungen zu verstecken, die vor dem ersten festen Blicke der Prüfung verschwinden. — Es ist durch die bisherige Naturforschung im Ganzen und Großen bewiesen, (und sie selbst würde in den Grundfesten ihrer Forschung zerstört und der gränzenlosesten Willkühr preisgegeben werden, wenn dies Resultat erschüttert werden könnte,) daß die Naturwesen, in sich zwar veränderlich, doch eine gewisse feste Schranke der Eigenthümlichkeit nie überschreiten, daß also auch ein Uebergang von einem Thiergeschlechte in ein wesentlich anderes schlechthin unmöglich ist, wollte man dazu auch, wie die spielende Willkühr hier so gerne thut, einen Zeitraum von tausend Jahrtausenden annehmen. Eine jede Thiergattung ist in sich selbst gegründet, eine eigene in sich geschlossene Welt, und so ihrer Wirklichkeit und Erscheinung nach aus keiner andern erklärbar: in jeder derselben tritt eine neue eigenthümliche Form der Natur, aus sich selbst ihren Anfang nehmend, in die Wirklichkeit hervor. So ist vor Allem der Mensch, das Ziel und der schließende Punkt der sinnlichen Schöpfung, seine eigene Voraussetzung; in ihm bricht eine absolut neue und höhere Welt, das Selbst-Bewußtseyn hindurch, die Schranken des blos objektiven Daseyns überwindend; und es wäre kein geringerer Widerspruch, den Menschen in zeitlich successiver Entwicklung aus irgend einer Thierform entstehen zu lassen, als die Welt des Organischen aus dem Unorganischen abzuleiten. Jede neue Entwicklung war vielmehr ein Durchbrechen der gewohnten Ordnung der Dinge durch ein höheres Gesetz, das in der Reihe des Gegebenen sich unmittelbar

Platz machte und das Niedere sich unterordnete. Wie schwer es dem empirischen Verstande auch werden möge, den gewöhnlichen Verlauf der Erscheinungen, an dem er, wie an einem absoluten haftet, einer höhern, ihm entgegengesezten Ordnung zu unterwerfen, die jenen durchbricht und unter ein höheres Gesetz zwingt: hier scheint die Natur selbst zu dieser Ansicht hinzudrängen; und mehr als eine Erscheinung deutet auf eine solche plötzliche Umgestaltung der Naturverhältnisse hin: (so das plötzliche Hervorbrechen der Fluten, die plötzliche Veränderung des Klima's der Erde, u. d. gl.) Und so sollten die Naturforscher doch nicht mehr so zurückschrecken vor dem, wie uns scheint, unvermeidlichen Zugeständniß, daß die Erscheinung des Menschen auf Erden nur als ein absolutes Eingreifen eines durchaus Jenseitigen, als der Durchbruch eines völlig neuen Daseyns anzusehen sey; womit zu vergleichen wäre, was wir im Spätern (§. 119 — 21) über den Begriff des Wunders in Natur wie Geisterwelt zu entwickeln versuchten.

§. 94.

Die Frage sodann nach der Entstehung des Menschen aus Einem oder aus mehreren Menschenpaaren, die bisher noch nicht gelöst, ja kaum einer endlichen Lösung näher gebracht seyn möchte, kann, wie uns dünkt, nur aus folgender vorbereitender Untersuchung entschieden werden. — Ueberall erscheint in der Geschichte eine Scheidung zwischen den Autochthonen und den Einwanderern, und zwar nicht blos als eine äußerliche und zufällige, sondern als innerliche, gene=

relle, den Charakter beider Menschenstämme treffende. Die Einwanderer bringen Sitte, Verfassung, Kunst, ja religiöse Institutionen und Mysterien; und bei diesen deutet Erscheinung, wie eigene Sage auf einen gemeinsamen, tief jenseits der Geschichte sich verbergenden Ursprung. Darauf ist auch zu beziehen, was man von Sprachähnlichkeiten, als aus einer Ursprache hervorgegangen behauptet. Alles dies läßt uns auf einen einzigen Urstamm schließen, der hochbegabt mit Weisheit und tiefem Natursinne, kräftig im Glauben und stark und begeistert in Thaten, der ersten frischen Blüthe des Menschenlebens genoß; nachher aber durch irgend eine Fügung zerstreut von dem gemeinsamen Wohnort, und die Autochthonen überall unterjochend, sie unter die eigenen Lebensformen bildete.

In den Autochthonen dagegen erkennen wir, was noch jezt in den Menschenracen, das Princip unendlicher Verschiedenheit in Bildung, Sprache, Kultur. — Durch entgegengesezte Lebensart, verschiedene äußere Bildung, durch Sprache und Sitte im Innern getrennt, sehen wir diese Volksstämme dennoch äußerlich benachbart neben einander stehen; und während dort uns die tiefere Untersuchung einer gemeinsamen Einheit immer näher bringt, entfernt hier die genauere Forschung diese Möglichkeit immer mehr: ein wie uns dünkt, noch zu wenig berücksichtigter Moment. Ueberhaupt offenbart sich durchaus die entgegengesezte Richtung an beiden Menschenformen: dort Harmonie des Daseyns, Klarheit und innere Sicherheit des Lebens, geordnet durch Religion

und

und Staat; so in den ältesten Völkern der Geschichte und desto vollkommner dies, je höher die Tradition uns hinaufführt in ihr Alterthum: hier verworrener Kampf und tiefe Versunkenheit; ja ein völliges Abgewendetseyn von allen höhern menschlichen Regungen läßt uns in diesen die verwahrlosetsten Geschöpfe der Erde erblicken: dies in mannigfachen Abstufungen die Erscheinung der Naturvölker, wie sie jezt, auf das Mannigfaltigste verschieden, sich zeigen. — So möchte, wenn von der Einen Seite die historische Forschung die gemeinsame Einheit des Menschengeschlechts uns näher bringt, von der andern Seite erst die Hauptschwierigkeit entstehen, die auseinander tretende Mannigfaltigkeit der Racenbildungen zu erklären. Wenigstens jezt scheint es noch nicht auf das Entfernteste gelungen, dieselben mit einiger Wahrscheinlichkeit aus irgend einem nachweisbaren Urstamme herzuleiten. Selbst Link's und Steffens neuere Untersuchungen stellen nur die Schwierigkeit der Aufgabe, ja das innerlich Unhaltbare der bisherigen Zurüstungen mehr und mehr in's Licht! (Vgl. auch besonders, was Bartels lichtvoll und umsichtig darüber erinnert in seinen Anfangsgr. der Naturw. Th. II. S. 530 ff.)

---

§. 95.

Waren wir bisher bemüht, in einzelnen Zügen und mehr andeutend als in umfassender Ausführlichkeit den Grundgedanken unserer Schrift darzustellen, wie nämlich in allem Daseyn die Offenbarung eines Verborgenen an einem widerstrebenden,

hemmenden Elemente sich kund gebe; so nahen wir jetzo dem Bedeutendsten, dies Princip auch am Menschen nachzuweisen.

So wie die Natur ihre Entwicklungen aus einem unentschiedenen, die Gegensätze tief in sich verhüllenden Elemente hervortreibt, ihre Formen jedoch neben einander festhaltend, und wie wir daran das Gesetz alles Natur-Lebens erkannten: ebenso entfaltet sich der Mensch aus der Urzeit eines unmittelbaren, gegebenen Daseyns, jedoch geschichtlich, also successiv sich hindurchbildend durch die ihm bestimmten Lebensformen. — Jene Urzeit aber war die Unschuld, die in sich ruhende Sicherheit des Daseyns, die, noch in der Einheit mit der Natur und dem Göttlichen, die kämpfenden Kräfte tief in sich vorborgen hielt. Die Augen der Menschen, sagt die heilige Urkunde, waren noch nicht aufgethan; sie wußten nicht, was Gut und Böse sey. — Aber eben das Bewußtwerden in der Freiheit war der „Fall"; in ihr brach das früher Verborgene hervor, in ihr wurde der innere Kampf empfindlich.

§. 96.

Aber in dieser Unschuld der Urzeit war das Menschengeschlecht unmittelbar gläubig: die unerschütterte Hingebung an Natur wie an Schicksal war eben jener Glaube, jene Frömmigkeit; denn dies wurde die wandellose Sicherheit ihres Lebens, in allen Zeichen der Natur, wie in der Fügung der Begebenheiten wahrhaft nur den waltenden Gott zu schauen. — Und so war die Religion ihnen ein Unmittelbares, wie Vernunft und Sprache,

der absolute Ausdruck ihrer (höheren) Natur: das Wort Gottes wurde laut in ihnen, weil sie selbst nichts waren, denn dieses erste Sichaussprechen (Offenbaren) Gottes in die Welt, (die niedere Basis, die Grundlage jener Offenbarung, um deren willen sie ganz allein da ist!) Dadurch war aber dem Urgeschlechte auch seine unmittelbare Eintracht mit der Natur gegeben: sie war ihm lebendiger Ausdruck göttlicher Gesetze, und unmittelbar ihm bedeutend und verständlich, weil es den Gott in sich selbst verstand, und ihm zu gehorchen nicht aufhörte: (ein Verhältniß, das uns in unserer gänzlichen Zerstreuung und Verdunkelung völlig fremd seyn würde, wenn nicht wenigstens eine Ahnung davon sich dem sinnigen Gemüthe noch erhalten hätte in dem unwillkührlichen Symbolisiren der Natur, das in dieser oder jener Erscheinung derselben ein ethisches Verhältniß wieder leuchten sieht.) — Die Natur, von Gott erfüllt, war göttliche Offenbarung für sie in der Form des unmittelbaren Gesetzes, und das von jener gegebene Maaß bestimmte ihr eigenes Leben. So war ihnen die ganze Natur heilig und bedeutsam; und auch in diesem Thiere, in jener Pflanze schauten sie den Gott, der sich an denselben durch irgend eine bedeutende Gabe herrlich bewährt haben mochte. Und hierin erkennen wir den ursprünglichen Geist des Orients, und finden den Schlüssel zu den ältern Religionen, über die wir uns freilich aus völligem Mißverstehen weit erhaben glauben. — Aber können wir jenen Geist, in seiner Einfachheit gefaßt, Wahn, Thorheit, Aberglauben nennen? Würden wir dadurch nicht eben so sehr dem gründlichen Erkennen, wie dem tiefsten Ge-

fühle Hohn sprechen, die beide alles Daseyn doch nur als in Gott gegründet fassen können? Und das Gesetz der Natur, die Nothwendigkeit in derselben, auf die sich die Gegner berufen, kann sie anders als eine heilige seyn, d. h. eine solche, die da zulezt gegründet ist auf einem heiligen Willen, auf der höchsten Liebe?)

§. 97.

Aber die Unschuld (das Paradies) war an sich selbst nur von vorübergehender Erscheinung. Was vom Anfange her im Verborgenen lag, was nur zurückgehalten, nicht besiegt war, mußte in jeder Entwicklung hervorbrechen: der Keim des Bösen, der schon vor aller Erscheinung allem Leben sich eingesenkt hatte, entwickelte sich in Natur, wie in Bewußtseyn. Das Ich, ursprünglich bloße Grundlage, die Basis und umschließende Form für die göttliche Offenbarung, (s. §. 39. 40. ff.) konnte der Versuchung nicht entgehen, trennend sich in sich selbst zu isoliren, und die Form der Selbstheit zum Gefühl der Selbstigkeit zu steigern. Als aber die Willkühr hervorbrach, als die sänftigende Einheit des Daseyns durchbrochen war, da verschwand auch (aus Vergessenheit) das Gottvertrauen, und trüber Kampf, geheimes Zagen, abergläubische Verworrenheit trat an die Stelle der früheren Sicherheit des Lebens: die Natur selbst, jezt unverstanden, weil im eigenen Gemüthe der Schlüssel dazu verloren war, wurde eine drohende Macht voll geheimer Schrecken. Und da vermochten auch im Menschen selbst alle Keime des Bösen, nicht mehr zurückgedrängt durch die bewußtlose Unschuld des Da-

seyns, in Leidenschaft und Begierde sich zu verwirklichen. Die Augen wurden ihm aufgethan, und er erfuhr nun an sich selbst, was Gut und Böse sey. — Von nun an traten die Gegensätze des Lebens mit voller Kraft hervor, und seitdem ist Kampf und Versuchung das Loos des Menschen, und selbst das Höchste und Herrlichste kann in verderblichen Irrthum hinabgezogen werden. (Wir werden nämlich noch Gelegenheit haben, diese zerstörende Umwandlung an den wichtigsten Heils- und Lebensmomenten nachzuweisen.)

So bleibt für das ganze irrdische Daseyn jener Keim der Verirrung, jene innere Unangemessenheit des Seyns und Thuns absoluter unaustilgbarer Charakter.

Bloß natürliche Entwicklung also, — d. h. Entwicklung lediglich aus dieser Natur, und aus deren Kräften und Umkreise — kann nur „Sünde“ erzeugen, d. h. Verwirklichung jener Anlagen des Irrthums, Aktualisirung jener ursprünglichen Unangemessenheit. — Wenigstens als formale Konsequenz muß dies zugegeben werden, wenn man sich auch sonst noch weigern möchte, moralisch und in innerem Selbstbewußtseyn es anzuerkennen.

§. 98.

Da tritt aber die Religion als Ergänzendes für jenen Mangel hervor, auf dem Bewußtseyn jenes „Abfalls“ eben beruhend, und ohne dasselbe völlig unverständlich. — Sie hat nämlich in allen ihren Formen und Gestalten überhaupt kein anderes Ziel,

als durch höhere (ergänzende) Hülfe — keineswe-
wes durch menschliche Anstalten — jene ursprüng-
liche Sünde zu tilgen, die gehemmte Ein-
heit mit Gott herzustellen, und so die wah-
re und eigentliche Gestalt des Menschen
(seine Idee aus Gott) im Einzelnen und Gan-
zen wiederzugewinnen, welcher Zustand als gol-
denes Alter, als Paradies in dunklern oder deutlichern
Traditionen jedem Volke vorgeschwebt. — So sagen
wir auch ausdrücklich: Religion überhaupt ist dies,
nicht etwa nur diese oder jene; das ursprüngliche, wie
menschlich-religiöse Bewußtseyn ist nur ein solches,
und so wird es sich auch an den ältesten Religionen
um so eher bewähren lassen.

(Daß aber die erlösende Hülfe in jenem Alter-
thume zugleich geistig, wie leiblich gesucht wurde,
versteht sich von selber in einer Zeit, die noch ganz und
kräftig auch dem ganzen Menschen göttliche Heilung
zubereiten wollte, und die auch die Krankheit des Lei-
bes als Eins betrachtete mit dem geheimen Bösen, das
die Tiefe der menschlichen Natur ergriffen. — Und so
war auch die Heilkunde religiöses Institut, Ge-
schäft des Priesterstandes, sie war segnende Magie
dnrch Aufregung der Kräfte des Guten. — Bleibt die
weitere Durchführung dieser Sätze einem andern Orte
vorbehalten; so können wir doch hier nicht die Andeu-
tung unterdrücken, daß demzufolge der wahre Erlöser,
wenn er erscheint, auch unmittelbar mit (magischer,
wunderthätiger) Heilkraft begabt, und dadurch sich
bewährend als solcher, gedacht werden müsse.)

§. 99.

Jeglicher Geist hat seine Anlage aus Gott: diese entwickelnd, hat er aber ein Ziel, eine Bestimmung zu erreichen, er hat Gottes Werk zu thun, und, dieses vollführend, wird er unmittelbar Gott offenbaren — (Sein Profetes seyn im allgemeinsten Sinne) — dadurch, daß er innerlich Eins bleibt mit Ihm. — Aber diese Einheit ist gestört, die Klarheit der Offenbarung getrübt durch die ursprüngliche Sünde; da lehrt die Religion durch immer höhere Weihungen jene Schranke zu durchbrechen, die ursprüngliche Einheit mit Gott wieder herzustellen. Und diese Deification aus Entsündigung (durch Reinigen vom Antheil des Irrdischen) war das Ziel aller religiösen Institutionen des Orients, die sich zugleich durch die griechischen Geheimlehren, und die Pythagoreisch-Platonische Philosophie, wie ein höheres Licht in der Verdunkelung des damaligen Menschengeschlechts, bis tief in das Abendland hinabzogen. Die indische Lehre von den büßenden Incarnationen Birmah's, der zugleich Schöpfer dieser Welt und Urmensch, — Prototyp und Sinnbild des ganzen Menschengeschlechts, — gefallen, nur durch demüthiges Verläugnen und Kampf mit der Verlockung der Welt in den Schoos des höchsten Gottes zurückkehren kann; die ägyptische Lehre — später in vielfachen Formen und Verzweigungen auch den Griechen mitgetheilt — von dem Niedersteigen und der Rückkehr der Seelen, und von den verschiedenen Reinigungen und Stufen, um die verlorene Heilig-

keit wieder zu erlangen *); ja die Ansicht des Todes selbst als der höheren befreienden Geburt kann den Kundigen daran erinnern. Selbst die Kosmogonie der ältesten Religionen ist nur daraus verständlich: überall wird die Schöpfung des Sichtbaren als verderbte der höhern Geisterwelt gegenübergestellt; sie ist nicht Werk des höchsten Gottes, sondern durch verschiedene Abstufungen von ihm getrennt, erbaute sie der Demiurgos nach dem Muster der höheren, jedoch unvollkommen: und so bleibt sie Stätte der Sünde und des Todes, bis sie wieder aufgelöst, die göttlichen Keime aus sich entlassen muß, die in den Schoos des ewigen Vaters zurückkehrend, dort vollkommener Seeligkeit theilhaftig sind.

(So tief erfaßte die unendliche Frömmigkeit des Orients Physisches wie Geistiges aus Einem Grundgedanken, der in wandelloser Festigkeit ihnen gegenwärtig, nun auch die Seele all ihres Thuns wurde. — Wie ärmlich auch dieser kräftigen Concentration gegenüber uns unser eigener Geisteszustand erscheinen möge, und wie kraftlos und zerstreut unser Beginnen; doch wollen wir bekennen, daß jenen noch das Höchste, Alles Versöhnende in Lehre und Leben fehlte, daß uns erst die Vollendung der göttlichen Wahrheit erschienen ist. Doch Wir, denen dies verliehen ward, wie verhalten wir uns dazu? — Stumpf und kraftlos

---

*) κάθοδος und ἄνοδος τῶν ψυχῶν bei den Griechen, von den Platonikern besonders ausgebildet: vgl. Creuzer (Praepar. art. Plotin. de pulcr. p. CI. CII.) und J. Fichte (de philos. Platonic. orig. p. 30—33.)

zwischen verworrenen Ansichten hin und herschwankend, überzeugungslos, ja abgespannt-gleichgültig gegen alle Wahrheit, setzen wir das Höchste und das Richtmaaß des Wahren selbst zu dem Werth bloß subjektiver Meinung hinab, und gelangen nicht einmal dazu, die Kraftlosigkeit der eigenen Gesinnung recht inne zu werden, um nach dieser oder jener Seite hin eine feste Richtung zu nehmen. Jezt öffnen sich die Quellen des Orients immer mehr unserer Forschung. Aber wenn wir nicht einmal ergriffen werden durch die Kraft und Innigkeit jener Denkart und jener Zeiten; was werden die Elemente uralter Weisheit selbst anderes wirken können, als die Verwirrung des Meinens nur noch vermehren, an der wir schon unheilbar genug darniederliegen? —)

§. 110.

So waren Gebet und Opfer die beiden Grundlagen aller Religion; im Geiste vollzogen, von der heiligsten Bedeutung, herabgesunken zu Formel und äußerlicher Gewöhnung, gerade darin die heilloseste Verirrung ankündigend. — Von Natur in Sünde und Unvollkommenheit, vermag der Mensch nicht durch Selbsterlösung sich herzustellen, sondern, wie das Saamenkorn erst durch die verwandte Wärme und milde Feuchtigkeit zum Leben erweckt wird, so muß auch Gott selbst am Menschen die widerstrebende Hülle durchbrechen, die innere Verhärtung überwinden. Das Sichöffnen aber dem nahenden Gotte, das sehnsüchtige Sichhingeben seiner erfüllenden Macht ist das Wahre des Gebetes, das oft nur ein lautlo-

ser Aufschwung des Gemüthes, die göttliche Gnade herabbeschwören will. — Aber hieran gerade schließt sich gefährliche Verirrung: die höchste Gabe selbst wurde in den wildesten Aberglauben verkehrt. Jeder Glaube nämlich, von Gott abgewandt und aus dem heiligen Zusammenhange gerissen, wird nothwendig Aberglauben, und desto verderblicherer, je tiefer die ursprüngliche Wahrheit ist, die sich in ihn verkehrte. — So mit dem ächtreligiösen Glauben an Gebetserhörung: man schrieb sofort die weihende Kraft der Gebetsformel selbst zu; der blinde Sinn meinte dadurch wie durch eine Beschwörung die höhere Macht sich unterwerfen, zu seinem Dienste zwingen zu können; und es entstand die Theurgie, welche, die wildeste Verzerrung eines tiefen und wahren Gefühls, das ganze Heidenthum durchdrang, und selbst in der katholischen Kirche ihre Keime noch reichlich hat wuchern lassen. — Unserer Zeit freilich wäre darüber weniger eine Warnung nöthig, da sie ziemlich fern von allem tiefern Glauben, kaum in den Verdacht kommen kann, im Beten irgendwie auszuschweifen.

§. 101.

Wesentlich Eins mit dem Gebete ist das Opfer, in seiner wahren Bedeutung vollführt: es ist die That der Unterwerfung und Vernichtung der Basis, der widerstrebenden Grundlage der göttlichen Offenbarung, (s. oben §§. 97. 40. 42. u. s. w.) das also, was nothwendig jedes Gebet begleiten, was mit Glück vor jedem erhörten Gebete vollzogen seyn muß. Mit der Opferung nämlich wird unmittelbar das Hö-

here, Besiegende, Göttliche potent, und kommt so an sich selbst zu Laut und Offenbarung. — Dies wenigstens scheint uns die tiefere Bedeutung auch aller heidnischen Opfergebräuche zu seyn, die freilich vom innern Geiste entfremdet, und in Aberglauben versenkt, selbst nur als niedere Symbole des einzigen und wahren Opfers (der Vernichtung alles Gesonderten und Selbstischen der Kreatur) anzusehen sind. Immer nämlich wird dem Gotte das Thier dargebracht, dem er innewohnt, das dem Glauben zufolge von ihm besessen wird; durch die Vernichtung des einschließenden Trägers glaubte man das Göttliche in ihm frei zu machen, und so durch magischen Proceß den Gott selbst zu sich herabzuziehen.

§. 102.

Aus gleichem Principe stammt die Selbstopferung des Menschen in Fasten und sonstigen Enthaltungen: auch diese müssen daher nach übereinstimmendem Glauben aller ältern Religionen jeder höheren Weihe vorangehen. Das Leibliche, die Basis muß geschwächt, zurückgedrängt werden, damit der Gott den Menschen zum ungetrübten Organe seiner Verkündignng machen könne: selbst die Besudelung mit den niedern Stoffen wird gescheut; körperliche Reinigungen gehen in der alten Welt jedem Gottesdienste voran. — Daher die Keuschheit des älteren Priesterstandes, ursprünglich nicht als äußeres Gebot, sondern als innere unwillkührliche Neigung, (vgl. Paulus Corinth. I, 7. v. 2. 5.) aus ethischer Scheu, sich geistverwirrender Leidenschaft dahinzugeben, das Höhere

zum Knechte des Leiblichen zu machen. Daher der Grund magischer Reinigungen aller Art, die wir den Orient erfüllen sehen; daher selbst das Princip der ältern religiösen Ethik, die Seele und Leib immer zugleich zu befreien trachtete.

Aber auch bei der Würdigung dieser Formen gilt das Eine ewige Wort: nur der Geist ist es, der lebendig machet, und Jeglichem Weihe verleiht. Alle jene an sich bedeutenden und wirksamen Heilsanstalten, äußerliches Gebet und Formel geworden, sind unmittelbar dadurch in Aberglauben verkehrt. Sie werden nie untergehen, so lange überhaupt noch Religion besteht; aber nur eigenes Bedürfniß, innere Wahl kann sie auferlegen. — So wie aber dem zerrütteten Leibe die gesunde Nahrung zu noch größerer Zerstörung gereicht, so wird auch das Gnadenmittel in abergläubischer Verkehrtheit angewendet, unmittelbar zum Gifte, noch verstrickenderen Irrthum, noch tiefere Zerstörung wirkend, gerade weil man dadurch Gewinn und Heil äußerlich sich zugewendet zu haben glaubt.

§. 103.

Der Priester aber vom Gotte erfüllt, der durch ihn redet, ist Eins mit ihm, ist selbst der Gott in einzeln-menschlicher Gestalt; und auch sein Name ist nur der des Gottes: ein mythologischer Satz, der sich in Vielem durchführen läßt. — Indem nun diese, die eigentliche Theokratie begründende Ansicht wiederum dem äußerlichen Gebrauche, der tröstenden Form dahingegeben wurde, erstarrte sie in Wahn und Irrthum.

Jene lebendige Priesterschaft des beseelenden Gottes, jenes Licht gottverliehener Offenbarung wurde zum Eigenthume einer Kaste, das Erbe eines Stammes; und die äußerliche Scheidung von Geheiligten (Priestern) und Unheiligen (Layen) zog ertödtend durch die Geschichte. Gott, an sich Jedem mit gleicher Gnade sich zuneigend, wurde nun von dem Volke zurückgedrängt, und nur der Priester, hieß es, sey Vermittler zwischen beiden. — Und hierin haben wir das Wesen des Heidenthumes und der alten Welt zu erkennen, die auch hier eine ursprünglich tiefe Wahrheit in Entstellung hinabgezogen hat. — Erst das Christenthum hat auch diese Schranke durchbrochen, und beruft, seinem wahren Geiste nach völlige Gleichheit vor Gott herstellend, und jede bloße Vermittlung abweisend, Alle zur lebendigen Priesterschaft Gottes, denen Er es verleihen will. Und eben dies tritt schon in den ersten Verheißungen des Christenthums dem Geiste der alten Zeit mit der höchsten Schärfe gegenüber: siehe die Weissagungen der Propheten, Jesaias 54, 13, mit Johann. 6, 45., Jerem. 31, 34., mit Hebr. 8, 11. verglichen. (Daß dennoch auch hierin dem Katholicismus ein bedeutendes heidnisches und abergläubiges Element beigemischt sey, daß hierüber der Geist des Christenthums bei jenem noch nicht vollkommen gesiegt habe, ist freilich nicht zu verkennen: so wie überhaupt ohne unser Erinnern klar seyn wird, wo die Schilderung der dem Christenthum entgegengesezten Religionen doch noch auf die gegenwärtigen Formen des leztern passen sollte.)

§. 104.

Der Priester, der Offenbarende Gottes (§. 99.) wird aber, als wahrer Priester der ganzen Konsequenz nach auch Prophet seyn müssen im engern Sinne, — weissagend: und erst dies wird die volle Beglaubigung seyn für ihn und den Gott, dem er dient. Was dem gewöhnlichen Menschen in der Beschränktheit seines Wesens verborgen bleibt, soll diesem klar seyn durch die Offenbarungen des Gottes, und zwar nicht in momentaner, zufälliger Ahnung, in krankhafter Extase, wie diese bei ganz gewöhnlichen Menschen erscheinen kann *), sondern in wahr-

---

*) Leider blickt hier eine den Ansichten unserer Tage sicherlich sehr anstößige Behauptung durch: daß nämlich einzelnes Vorahnen und Voraussehen der Zukunft eine ganz gewöhnliche Erscheinung sey! Und doch bekennen wir, daß wir nicht übel Lust hätten, dieselbe zu vertheidigen. Ohne uns indeß auf eine tiefere Begründung oder Motivirung derselben hier einzulassen, die nur in demjenigen Theile der Philosophie, der vom Menschen handelt, möglich ist; so können wir uns hier nur gelegentlich auf die Geschichte berufen, die so viele Belege dazu aus allen Zeiten darbietet, daß die aufklärende Kritik vor der Aufgabe, sie hinwegzuräsonniren erschrecken müßte, wenn sie sich nicht immer mit bloßem Ignoriren derselben begnügt hätte. Durch die analogen Erscheinungen beim thierischen Magnetismus jezt aufmerksamer geworden, fängt man kaum an, auf dergleichen Thatsachen genauer zu achten, als sich auch von allen Seiten her Belege melden, die sich bedeutend vermehren ließen, wenn die Gelehrten nicht so völlig getrennt wären von dem Leben des Volks, das allein sich noch Unbefangenheit genug

hafter Gesundheit, in ruhigem Hellseyn des Geistes. Hineingerückt in den Standpunkt eines höheren Schauens, soll er die ewige Verkettung göttlicher Rathschlüsse mit Einem Male überblicken, die durch die Zeit getrennt, aber in ihrem Ablaufe nach nothwendiger Folge sich offenbaren müssen: und der Glaube, die unerschütterte Zuversicht an die Macht des sich verkündenden Gottes ist es, was den

---

erhalten hat, um Solches zu erfahren; und wenn sie überhaupt auf dergleichen Erscheinungen achten wollten, falls sie sich ihnen darbieten. Das berühmte „zweite Gesicht" (second sigth) der Schottländer, das sich jezt auch auf den dänischen Inselküsten gefunden hat, die Ahnungen in Träumen und sonstigen Gesichten, — Alles lebt auch unter uns noch in alter Kraft; aber selten, daß ein Kundiger dessen achtet oder achten will: denn, sagt er mit Recht, zu welchen Konsequenzen könnte dies führen! Zu solchen freilich, die mit den gewöhnlichen mechanischen Ansichten von Leib und Seele unverträglich zu seyn scheinen, und die man daher billig so weit als möglich von einer bequemen Denkart abhalten muß. — Nur noch dies Eine sey hier zur Erinnerung hinzugefügt: daß gerade die ersten und größten Geister des Alterthums einstimmig die Gabe der Vorahnung gelten lassen; was um so bedeutender seyn möchte, da sie mit ihrer ganzen Zeit näher der Natur und ihr treuer, alle ihre Aeußerungen vernehmlicher und unbefangener bemerken mußten. Und merkwürdig erwähnen sie jener Erscheinungen nicht als wunderbarer oder unbekannter, sondern ganz gelegentlich nur berufen sie sich auf sie, meist mit der Erklärung derselben beschäftigt. Sie mußten sich daher zu jener Zeit Allen oft und unzweideutig bewährt haben, was ohnehin die ältere Geschichte überall an den Tag legt.

eigenen Weissagungen die Gewißheit verleiht: „endlich“ werde der Gott Alles erfüllen und wahr machen, was er seinen Knechten verheißen habe, denn er sey der Allmächtige! (Daher bestimmt auch z. B. unter den jüdischen Propheten keiner nach einer wirklichen Zeitrechnung, denn die „Zeit hat sich Gott vorbehalten“, sondern immer nur nach dem, was nach einander geschehen muß. Niemand wird nämlich etwa die 70 Wochen Daniels und seine andern Zeitbestimmungen, oder die 12 Weltperioden Esras für scharfbestimmte Zeitabmessungen, für ein chronologisches System betrachten, da sie vielmehr eine symbolisch = mystische Bedeutung zu haben scheinen. Vgl. übrigens Eichhorn Einl. in das A. T. Thl. III. §. 515 u. §. 613.)

§. 105.

Wir erinnern zum Belege für Obiges an den Standpunkt der Prophezeiungen des alten Testaments, die niemals ein Einzelnes als solches betreffen, sondern verheißend oder strafend, die ewigen Fügungen Gottes verkündigen: und so wird auch nach religiöser Ansicht ein höher Erleuchteter unmittelbar prophetisch seyn, weil er den göttlichen Willen in den Begebenheiten lesend, die Reife jeder Zeit, und das endliche Ziel von Allem erkennen muß. (Vgl. Mos. 3, 18. V. 15, 18. und die wichtige Stelle: 4, 12. V. 2 — 8.)

Aber auch das Heidenthum hatte seine Weissagung durch Astrologie und Mantik mancher Art; jedoch auch hier vom Geiste der Wahrheit abgewendet

rich=

richtete es dieselbe auf die Erforschung des Ausgangs irrdischer Begebenheiten, entweder in Beziehung auf den Staat, (wie Saul selbst, vom Herrn verlassen, da die göttlichen Propheten schwiegen, zu heidnischer Mantik seine Zuflucht nimmt: Samuel 1. C. 28.) oder noch enger und egoistischer, um die Schicksale einer einzelnen Person zu erforschen. Uebrigens ist jene Neigung die Zukunft über Einzelnes durch allerlei Mittel zu erforschen, und der Glaube es zu vermögen, bei allen Völkern und zu allen Zeiten so verbreitet gewesen, daß auch dieser Zusatz des Heidenthums kaum ganz unter uns verschwinden wird.

§. 106.

Zunächst aber ist der unterscheidende Charakter heidnischer Religionen noch schärfer in's Auge zu fassen. — Was vornehmlich an ihnen das Siegel der Herrlichkeit scheinen möchte, der poetische Glanz ihrer Mythen, die reiche Fülle ihrer religiösen Sagen, ja selbst die tiefe wundervolle Bedeutsamkeit derselben, wenn einmal aus dem verworrenen Chaos ein verständlicherer Mythos uns entgegenkommt; es ist das Lockende an ihnen, aber eben das Unreine und durch Menschliches Verfälschte. Mag man doch zugeben, daß in allen ursprünglich die einfache Wahrheit der treibende Keim, die belebende Wurzel gewesen sey *): aber eben die unendlich sich verzweigenden Sprossen derselben, der mannigfaltige Blätterschmuck mußte sie im Verlaufe der Zeit dem wahren Ursprunge entfremden,

*) Creuzers Symbolik, 2te Aufl. Vorr. S. XI. XII. Thl. I.

und eigentlicher Abgötterei zuwenden. Dies scheint uns wenigstens die Geschichte älterer Religion, besonders der Aegyptischen und Indischen, während im Parsismus sich ein einfacherer, dem Ethischen hingegebener Geist zeigen möchte, der, der Wahrheit näher, sich desto unverhüllter aussprechen konnte.

§. 107.

Ihr gemeinsames Wesen scheint uns nämlich in durchgeführtem Symbolisiren zu bestehen: das σύμβολον (Zeichen, Bild, Gleichniß, so in der Bedeutung mit σημεῖον nahe verwandt) war ihnen sinnliches Zeichen (Sichanzeigen) des Gottes, das daher doch auch das Göttliche selbst, nur in seiner Besonderheit ergriffen, darstellte. So war es ursprünglicher Geist ihrer Religion, das wahrhaft Eine im ganzen Reichthume seiner Beziehungen, immer an einem besondern Symbole darstellen zu wollen, und durch die ganze Fülle seiner Verkörperungen und Gleichnisse hindurch zu verfolgen. Aber hieran schon mußte das Menschliche des Deutens, das Willkührliche des ganzen Verfahrens sich geltend machen. — Indem aber ferner jene lösende Einheit, weder im Glauben noch in der Spekulation, deren Wesen es gerade ist, das abstrakt Allgemeine vor seinen Besonderungen festzuhalten und hervorzuheben, kräftig aufgefaßt wurde, sondern in der ganzen Breite ihrer einzelnen Verwirklichungen verschwamm; so mußte endlich die Seite des Einfachen und Allgemeinen ganz in den Hintergrund treten, und die Besonderheit als solche zurückbleiben, die nun aus dem

Standpunkte der eigentlichen Wahrheit und des ursprünglichen Verhältnisses herausgerückt, unmittelbar unwahr (abgöttisch) wurde. Und dieser unvermeidliche Polytheismus spaltete sich um so unheilbarer und verwirrender, in je reichern Anschauungen die ursprüngliche Religion das Eine Göttliche hatte auffassen wollen. Daß im Innern der Geheimlehren jene Ansicht der Einheit der polytheistischen Gestalten wohl nie ganz verloschen seyn mag, wollen wir zugeben: aber gerade darin liegt der furchtbare Irrthum, daß das eigentlich Lösende und Rettende jener Ansichten das Eigenthum weniger bleiben sollte, während der exoterische Glaube dem abentheuerlichen Wahne dahingegeben wär.

So fand die einfache Wahrheit ursprünglicher Religionserkenntniß, daß Gott Alles sey in Allem, gerade in dem Vielfachen ihrer Ausbreitung, an dem üppigen Schmucke ihrer Verhüllung den Untergang. Ein Beispiel mag dies darlegen, und unsere Ansicht von der Entstehung des Polytheismus zugleich noch deutlicher machen: der Nil ist für Aegypten die Bewährung, das Zeichen (σύμβολον) der schaffenden und erhaltenden Gnade des höchsten Gottes, der wahre Nationalprofetes und Verkündiger desselben, dessen anderes und höheres Symbol dem Aegypter wiederum die Sonne seyn mußte: aber nicht minder ist ihm dies der Heros, dem das Vaterland zuerst Ackerbau, Kultur und Sitte verdankt. Natürlich, ja ganz konsequent in diesem Zusammenhange wird das Schicksal dieser Symbole auf den Einen Gott selbst bezogen, da ja Er es ist, der dem ursprünglichen Glauben nach in ihnen lebt: und

so ist eben Osiris (der Gott) theils der Nil, theils die Sonne, theils auch König und Heros des Landes. — So sinkt der Göttermythos zur Erzählung der Schicksale einer ganz menschlich leidenden Familie herab, welche innerlich symbolischen Sinn bekommen kann, ohne darum doch die Bedeutung irgend eines sinnlichen Faktums oder einer historischen Begebenheit zu verlieren. Aber nothwendig schwindet dann dem minder Erleuchteten in der trüben Mannigfaltigkeit jener Symbole die innere Einheit, und gerade die Frömmigkeit, mit der Jedes derselben von ihm umfaßt wird, muß ihn verführen: jene Symbole und Beiwerke am Gotte wurden ihm selbst zu mannigfachen, in sich getheilten Gottheiten, und so sank das Menschengeschlecht schon früh zu der Verfinsterung hinab, die sich im eigentlichen Heidenthume oft durch die abentheuerlichsten Gestalten kund thut.

---

§. 108.

Anders ist der Geist der mosaischen Urkunden, dessen einfache Herrlichkeit, jenen verwirrenden Formen des übrigen Orients gegenüber, gerade um deßwillen als die höhere Wahrheit, als die ächte Offenbarung Gottes anerkannt werden muß: und es ist um so nöthiger, dies kräftig hervorzuheben, da gerade jezt mit lauter oder halblauter Rüge die Dürftigkeit, wie sie es nennen, der mosaischen Sage jener Mythenfülle entgegengestellt wird. Und eben darum behaupteten wir oben, daß das Wiedererstehen orientalischer

Religionsformen nur verwirrender auf unser Zeitalter gewirkt habe.

Wem spekulativ schon Gott nur der sich offenbarende seyn konnte, wem alle Realität als eine bestimmte Form jener Offenbarung erschien; der wird, der bloßen Konsequenz nach, auch die Geschichte nur begreifen können, als die Offenbarung Gottes im Menschengeschlecht, d. h. aber zugleich, wie wir nachwiesen, dessen Erlösung. Es stellt sich demselben daher in der ganzen Entwicklung der Menschengeschichte nichts dar, als im Kampfe mit dem verleitenden Bösen, die erlösende Gnade göttlicher Erleuchtungen. Aber eben deßwegen muß die Geschichte ein Organ steter, ungetrübter Offenbarung in sich aufweisen können, durch welches wie durch den Hohenpriester und Prophetes der ganzen Menschheit, Gott ihr seine Verkündigungen aufbewahrt. Es müßte mitten in der religiösen Verwirrung, die wir nur als Abgötterei bezeichnen konnten, Gott sich irgendwo ein „auserwähltes Volk" vorbehalten, das als bleibende Stätte wahrer Religionserkenntniß durch besondere, dies Volk auszeichnende Fügungen den eigentlichen Grund der Verwirrung von sich abhalten konnte, und so die reine Offenbarung, wenigstens als Lehre in sich festhielt. — Und was nun, bei einiger Ueberlegung, die bloße Konsequenz erfordert, was sie auf diese bestimmte Weise fordert, was überhaupt zufolge des Princips der Weltgeschichte als nothwendig erscheint; das finden wir gerade am Judenthum, und auf solche Weise verwirklicht. Die Elemente des verstrickenden Irrthums sind hier gerade

auf das Strengste abgehalten, und als die eigentliche Sünde auf das Schärfste bezeichnet: jenes entscheidende, alle Religionen damaliger Welt charakterisirende und richtende Gebot: Du sollst kein Bild, noch irgend ein Gleichniß (Symbol) deines Gottes machen, und du sollst keine Götter neben mir haben — beides, wie wir nachwiesen, eigentlich das Gleiche bedeutend — enthielt den Geist reiner, aber nur dem Judenthum verliehener Religion, durch die jede höhere Offenbarung, jede tiefere Gotteserkenntniß bedingt war.

(Uns selbst freilich, nach unserm gegenwärtigen Standpunkte kann dies weniger eindringlich erscheinen, da jenes Gebot des Glaubens an die Einheit und Bildlosigkeit Gottes so durchgreifend gesiegt hat, daß uns vielmehr bei zunehmender Verstandesentwicklung Gott bereits zur abstrakten Einheit eines leeren Absoluten, zu einer allgemeinen necessitas herabgesunken ist, so daß wir selbst für die kräftige Fülle jenes sinnlich symbolisirenden Glaubens, dem Gott doch als Lebendiger sich verkündete, wirklich zu schlecht geworden sind.)

§. 109.

So stellt die mosaische Urkunde dar in einfachen Zügen, in erhabener Einfalt, klar, nicht mißdeutsam, und doch tief und geheimnißvoll dem schärfer Prüfenden das, was schlechthin allen Menschen zu wissen nöthig ist, jede Scheidung von Geheimlehre und Profanglauben mit der Wurzel vertilgend. Die Schöpfung alles Sichtbaren durch Gott (nicht durch einen niedern Demiurgos) wird in einfachen Hauptmomen-

ten dargestellt; und daran schließen sich die bedeutenden Worte: Und Gott sahe, daß Alles gut war. — Die Verkündigung der ursprünglichen Schönheit alles Lebens, des Paradieses. — Manches übergehend, was zum tiefern metaphysischen Verständnisse des Bösen und des Falles hätte dienen können, und dessen andere Religionen allerdings unter verschiedenen Symbolen gedenken, während hier nur der menschliche Zustand dem Menschen als absolutes Faktum vorgehalten werden sollte — wendet sich die heilige Erzählung unmittelbar zur Schöpfung des Menschen. Und hier mußte ihm sein eigenes zwiefaches Seyn scharf bezeichnet werden, wie er theils Materie ist und Eigenthum der Natur, und wie theils ein anderes, höheres Wesen ihm verliehen ist: aus einem Erdenklos ward er gemacht; aber Gott blies ihm ein den lebendigen Odem, und so „ward der Mensch eine lebendige Seele." Aber er war nackend, und wußte es nicht; ein tiefsinniges Symbol der Unschuld, der einfältigen Sicherheit des Daseyns, (§. 92.) die unbewußt und auf sich selbst ruhend, im Gegebenen die volle Genüge findet. — Da trat der Versucher, die Schlange (nach einem durch den ganzen Orient bekannten Symbole) zu ihm; und nicht Stolz oder sich auflehnende Empörung, sondern aus Vergessenheit Gottes (§. 97.), falsche Lust nach dem Niedern erzeugte seinen Fall: die untern Kräfte der Sinne, aufgeregt und mißleitet, beherrschten den, der ihr Herr seyn sollte; da wurden ihm die Augen aufgethan, und der frühern Seligkeit verlustig, erkannte er an sich selbst, was Gut und Böse sey.

§. 110.

Aber diese Schuld kann getilgt, das gefallene Geschlecht wieder zurückgeführt werden zur Herrlichkeit des ursprünglichen Zustandes; denn es war nur die Zerrüttung seines Wesens, die Umkehrung der gottverliehenen Kräfte, (§. 109.) was den Fall des Menschen erzeugte; während das primitiv und rein Böse (der „Teufel", der aus Stolz sich empörende) ganz konsequent einem unwiederbringlichen Abfall dahingegeben erscheint. (Vgl. auch Kants Religion innerh. d. Gränz. d. V. S. 48.) — Daher lehrt jene Sage, daß der Mensch nicht Beute sey des ewigen Todes, (der da eben wäre ewiges Leben in der Sünde; Mos. 1, 3. V. 22.) sondern daß er, erlöst durch Göttliche Hülfe, die die höhere Natur in ihm befreit, (vgl. Mos. 1, 2. V. 7.) einer Herstellung seines ursprünglichen Verhältnisses theilhaftig werden, wieder aufgerichtet werden könne vom Falle. — So schließt die heilige Sage mit der Verheißung des Schlangentreters den ersten Abschnitt ihrer Lehre, gleichsam das Vorbild des Lebens des ganzen Menschengeschlechts und des Verlaufs seiner Geschichte, in welchem nur jene Verheißung sich verwirklichen soll.

§. 111.

So wird bei weiterer Entwicklung der Begriff der göttlichen Erwählung eines Volkes, eines Bundes mit Gott ein schlechthin nothwendiger für das Princip der Weltgeschichte. Um jene Erlösung zu vollenden, bedurfte es mitten in der Verfinsterung des Ge-

schlechts einer göttlichen Gemeine auf Erde, welche die Wahrheit der Offenbarung, die auch den andern Religionen freilich nicht ganz entschwunden seyn mag (sonst wären sie nicht mehr Religionen, und fähig gewesen, Glauben zu erwecken;) in sich rein zu erhalten vermochte.

Jener Bund war aber noch nicht um sein selbst willen, und die vollendete Offenbarung des erlösenden Gottes; weßwegen er sich überall nur als ein verheißender ausspricht, und Prophezeiungen immer auf die Zukunft als die erfüllende hinwiesen: sondern es soll zunächst nur eine Stätte zu bereiten, und dieselbe rein zu erhalten der Erscheinung der vollendenden Offenbarung, des wahren Erlösers. — So trat jener Bund nothwendig in der Form eines äußern Gesetzes, an ein bestimmtes Volk, und nur an dieses gerichtet hervor; er sollte durch seine sondernde Kraft gleichsam eine Scheidewand seyn, eine Schutzwehr bilden gegen das Eindringen des Heidenthums. Daher die strenge, ja drohende Form der mosaischen Gebote, die zerstörende Kraft gegen die Nachbarvölker, mit der jene Reinhaltung durchgesezt wurde; daher der ganze Geist jener Gesetzgebung, der, fremd unsern modernen Gesinnungen, ohne jene Rücksicht mannigfach mißverstanden werden mußte. — Aber jene Gebote, wie das ganze Volk waren selbst nur prophetische, Vorbilder eines Höhern, Zukünftigen, durch dessen Erscheinung sie selbst erst ganz verstanden werden konnten. Dadurch sezt aber jener Bund, als der alte sich einem andern, ihn vollendenden, einem neuen entgegen. — (Vgl. übrigens zu diesem gan-

zen Abschnitte Michaelis Mosaisches Recht, Thl. I. §. 32. S. 156 u. ff.)

(Der alte Bund erschien in der Härte des äußerlichen Gesetzes, damit alle Willkühr eigener Satzung unterdrückt würde, und das auserwählte Volk langsam und gesichert dem Reiche der erlösenden Gnade entgegenreifen könne. Und insofern ließe sich derselbe mit der strengen Gesetzmäßigkeit der Natur vergleichen, welche, die unbegränzte Willkühr der Kräfte unter die Masse zwingend, erst so eine dauernde Entwicklung und gesicherte Entfaltung des höheren Lebens aus sich zuläßt: Vgl. §. 69. u. ff. — Ueberhaupt ist von uns als Grundform alles Leben, und da dies Offenbarung ist, der Offenbarung nachgewiesen worden, daß sie einer festen Grundlage, wie eines Stoffes, zu ihrer Erscheinung bedarf. — Ist dies das schlechthin Gemeingültige in allem Daseyn, so bleibt jenes Vorausgegebene immer nur das niedere Vorbild, das noch unentwickelte Gleichniß und Andeutung des Höhern, das daraus sich erheben soll; und so wird es an sich selbst nur durch Lezteres, d. h. in der Totalität der Erkenntniß, recht verständlich.)

§. 112.

So weit war der Glaube der Juden theils ein in sich vollendeter, positiver, indem er die Einheit und Bildlosigkeit Gottes festhielt, theils ein in die Zukunft hinausweisender, indem er seine Erfüllung erst durch das Erscheinen des Erlösers versprach. Daß dieser von demselben zunächst nur als Nationalmessias, als der König und Hohepriester angesehen wurde, der sie

selbst in die verheißene Herrlichkeit einführen solle, war unvermeidlich, hatte indeß weniger Bedeutung, wenn dieser Irrthum nur bei der wirklichen Erscheinung desselben und seiner Verkündigung an die Völker aufgehoben wurde; wovon uns im neuen Testamente ja selbst das Zeugniß gegeben wird. (A. G. C. 10. V. 34 u. ff.)

Und so sind die Propheten nothwendig die zweite Hälfte der Bewährung jenes Bundes mit Gott, der stets erneuerte Erweis für die Juden, wie für uns von ihrer göttlichen Erwählung; darum zugleich ein nothwendiges Glied in der Kette göttlicher Offenbarung an das Menschengeschlecht. — Das Prophetenthum ist daher überhaupt eine durchaus weltgeschichtliche Form der Offenbarung (vgl. §. 107); es erlischt nicht mit dem Aufhören des alten Bundes, sondern die Lehre des Erlösers selbst ist unmittelbar eine prophetische, die ganze Zukunft des Menschengeschlechts umfassende: und so verkündet sie gleich in ihrer ersten Erscheinung den erneuerten Kampf, und das Ende der irrdischen Dinge durch die Vollendung des göttlichen Werkes auf Erden. So wie dort die Verkündigung des Schlangentreters (§. 110), so schließt hier die Verheißung das Lehrganze, daß am Ende der Tage, wenn Christus Alles sich unterworfen habe, am Lezten aber der Tod (die Daseynsform irrdischer Dinge) aufgehoben sey, Er das Reich Gott überantworten werde, und selbst Ihm Unterthan seyn, damit fortan Gott sey Alles in Allen. (Corinth. 1, 15. V. 24. 25. Offenb. 20, 14. *).

*) „Die Bibel fängt herrlich mit dem Paradiese an, und

— Und so ist durch den neuen Bund das Prophetenthum erst recht bestätigt worden, und zu seiner wahren Bestimmung hinaufgeführt: es löset das Räthsel der Geschichte, es hebt hervor das eigentliche Ziel aller Entwicklungen des Menschengeschlechts. — Was da ewig ist und innerlich Eins, und nur der Zeit dahingegeben in Kampf und äußerlicher Trennung erscheint, das faßt der gottbegabte Seher wieder zusammen, und verkündet es als dieses in sich Eine, Siegreiche, alles Zeitliche sicherlich Ueberwindende; und der Bürge für all diese Weissagungen ist aber nur der feste Glaube an den lebendigen Gott, der fort und fort sich offenbare, — also gerade der Geist wahren Christenthumes.

§. 113.

Alles Bisherige indeß sollte lediglich Vorbereitung seyn zum tiefern Verständnisse des eigentlichen Hauptfaktums der Geschichte, desjenigen nämlich, worin das wahrhafte Princip derselben, die sich offenbarende Erlösung am Höchsten und Vollendetsten sich darstellt, und was sonach der Mittelpunkt der ganzen Vergangenheit wie Zukunft der irrdischen Dinge ausmacht.

---

schließt mit dem ewigen Reiche, mit der heiligen Stadt." Und so scheint uns auch die Offenbarung Johannis als Schluß des Ganzen, als heilige Verheißung des Sieges und der Vollendung, wesentlich in den Umkreis jener Lehre zu gehören, während ihr jezt auch durch die höhere Kritik für immer der Platz unter den heiligen Büchern gesichert seyn möchte.

Ist nämlich im Bisherigen nachgewiesen, das Grundgesetz alles Daseyns sey die Offenbarung Gottes in der Zeit, und da der „Fall" dazwischen trat, dadurch die Erlösung des Irrdischen: so folgt aus bloß spekulativer Konsequenz, daß jene Offenbarung irgendwann auch in zeitlicher Gestalt, und zu zweifeln ist nicht, nur in der menschlichen, vollendet und ohne Rückhalt erscheinen müsse. — Gott hat seine Offenbarung und Erlösung der Zeit, also geschichtlichem Verlaufe unterworfen: sie selbst unterliegt daher einer successiven Entwicklung, entfaltet sich geschichtlich höher und vollendeter. Irgendwann also muß ihr Gipfel und ihre Vollendung auch in der Geschichte erreicht seyn, das Ewige sich in der Zeit durchaus realisirt haben; das heißt aber nur: irgendwann wird die ewige Erlösung irrdische Person, erscheint als Erlöser im Menschengeschlecht, oder der sich offenbarende Gott selbst wird Mensch. (Und wie wundersam dieser Erweis auch der gewöhnlichen Denkart vorkommen möge, die Ewiges und Endliches, Göttliches und Menschliches überall unversöhnlich einander entgegensezt; so muß doch, wie der Glaube darin gerade die tiefste Beruhigung findet, auch die Spekulation aus Konsequenz auf seine Anerkenntniß dringen.) — Daran ist aber zugleich der Geschichte ihre Scheidung, ihr Wendepunkt gegeben: so wie sich in ihr alles Vorhergehende vorbereitend auf jenes bezog, es zum Ziel hatte, (was in das Bewußtseyn des früheren Geschlechts tretend Vorahnung desselben werden mußte, oder noch bestimmter als Weissagung erschien von der einstigen Erlösung und

der Rückkehr des ursprünglichen Zustandes; vgl. §. 106. 112.:) so ist alles Nachfolgende wiederum nur dessen höhere siegreichere Bewährung, wirkliches Reich des Erlösers, wie es, immer weiter sich verbreitend, die innere Sünde überwindet, und das Irrdische seiner einstigen Herstellung entgegenführt.

So erwähnen auch alle ältern Sagen eines solchen Erlösers vom Elende des Irrdischen, eines zu hoffenden Besiegers des Bösen, freilich mehr oder minder sinnlich jenen Begriff darstellend; doch bedeutend schließt sich bei den meisten die Lehre von der Wiederbringung des verlorenen Urzustandes daran an. So die indischen Sagen vom Wischnu, die Aegyptischen vom Horus, während im Parsismus dies eigentlich den Grundgedanken und Einheitspunkt der ganzen Lehre ausmacht. Bei den Griechen scheint sich jenes Princip vornehmlich im Herakles symbolisirt zu haben, der, Sohn des höchsten Gottes, und in Knechtschaft lebend, wiewohl Vertilger der Ungeheuer und Rächer jeglichen Frevels, dennoch selbst nicht frei von Sünde, und mannigfach büßend für dieselbe, (wie Aehnliches auch in den persischen und indischen Sagen vom Dschemschid und Wischnu vorkommt,) Zeugniß giebt vom profaneren Geiste heidnischer Religion. So schimmert auch nur unbestimmt und trübe aus dem Hesiodus die Sage hervor, daß die goldene Zeit der Erde einst wiederkehren solle.

§. 114.

Jener Erlöser jedoch, wenn er erscheint, wie kann er erkannt werden als der wahre, als der Er-

füllende jener Verheißungen? — Er muß sich unmittelbar durch sich selbst bewähren als solcher, sein Daseyn muß den Beweis führen davon, daß Er es sey, deß das ganze frühere Menschengeschlecht wartete. — Aber auf welche Art? — Offenbar durch seine Lehre, seine Werke, durch sein ganzes geistiges Seyn.

Seine Lehre zeugt für ihn, indem sie, das gesunde Gemüth unwiderstehlich ergreifend, durch sich selbst sich ihm kund giebt als die absolute Wahrheit, und so den Menschen in seinem Innersten erfassend, ihm jedes Bedürfniß stillt, jedem geheimen Mangel Genüge leistet. Das tiefste Räthsel des menschlichen Daseyns für Geist wie Gemüth muß in ihr ausgesprochen, aber auch gelöst seyn. In einfacher Unmittelbarkeit — also nur an eben so einfache Anerkenntniß, an den Glauben sich richtend — stellt sie dem Menschen die höchste Wahrheit hin, nicht zweifelnd oder nachgiebig schwankend dabei, sondern in absoluter Sicherheit der Lehre, demnach zu unbedingtem Glauben. Der Lehrer selbst spricht darin nur seine unmittelbare Anschauung, sein eigenes geistiges Leben aus, also nicht sich berufend auf äußerliche Gründe und Beweise, sondern auf das innere Zeugniß der Lehre, da er selbst nur ist die Fleisch und Person gewordene Wahrheit derselben. Und eben darin bewährt er sein schlechthin übernatürliches Daseyn, daß dasjenige, was bei den übrigen Menschen erst der Ausbildung und Entwicklung bedarf, um anerkannt zu werden, bei ihm unmittelbares Auge, innerer Sinn, von seinem Seyn unabtrennbare Er=

kenntniß ist. (Daher auch Christus durchaus konsequent immer sagt: Kenntet Ihr Gott, so kenntet Ihr auch mich, und wüßtet, daß meine Lehre von Gott ist.)

Aber so wie seine Lehre, so werden auch seine Werke für ihn zeugen müssen, oder vielmehr der durchaus übernatürliche Charakter seines ganzen Lebens. Er wird unmittelbar begeisten mit höherer Erkenntniß und Kraft; plötzliche Sinnesänderung geht von ihm aus; Ein Wort aus seinem Munde wirkt plötzlich umgestaltend geistige Wunderwerke: und, was der bloße Reflex ist seiner höhern geistigen Natur, auch im Physischen wird er die gewöhnlichen Schranken menschlichen Vermögens durchbrechen, er wird nach dem, wie es die hergebrachte Ansicht bezeichnet, „Wunder thun." — Ueberhaupt: es bewährt sich an ihm in höchster Vollendung jede Gabe, die von jeher und zu allen Zeiten an Sehern und Gotterfüllten (den minder vollkommenen Offenbarungen Gottes) in geringerem Grade erschienen ist.

So wird eben sein ursprüngliches Leben, seine ganze Erscheinung in der Geschichte jener Erweis für ihn seyn; und dies nicht bloß beschränkt auf die enge Sphäre seiner irrdischen Erscheinung, sondern fortwährend wird derselbe geführt werden durch jede höhere Erleuchtung, die von seiner Lehre ausgeht, ja in jedem segensreichen Ereigniß, das durch seinen Namen geschieht. Nur die Geschichte selbst wird für ihn zeugen müssen, als für denjenigen, von welchem die Umgestaltung des Menschengeschlechts beginnt.

§. 115.

§. 115.

Dies ist rein spekulativer Konsequenz zufolge der Charakter des wahrhaftigen Erlösers, wenn er erscheint im Menschengeschlecht. — Wäre dies aber einmal theoretisch zugestanden, so bedürfte es darüber wohl kaum einer fernern Untersuchung, daß alles Jenes sich wirklich an Christo Jesu und an Ihm allein bewährt habe, daß dieser allein auch durch die ganze Geschichte als der wahrhaftige erwiesen worden sey; Er, auf den die Propheten hinwiesen, für den, als die Zeit seiner Erscheinung gekommen war, selbst die Heiden von dunkler Unruhe getrieben und von wunderbarer Vorahnung ergriffen, daß jezt etwas Großes, doch Geheimnißvolles dem Menschengeschlecht sich zubereite, unbewußt Zeugniß gaben. *) — Ist Er nicht derjenige, der

*) Dahin gehören die bekannten Aeußerungen des Nigidius Figulus, der einer ältern allgemeinen Sage folgte; (s. Sueton. Octav. c. 94. Dio. Cass. L. 45. c. 1. Vgl. Freinshemii Supplementt. Livian. L. LXVII in loc. Libri CII. c. 89. et 90. und Schubert Ahnungen der Gesch. des Lebens II. 2. S. 337.) dahin die Geschichte vom Tode des großen Pan, die in Rom unter Tiberius viel Aufsehen machte; (Stollbergs Platon. Gespräche B. II. S. 153.) dahin die allgemein verbreitete Sage, der Tacitus erwähnt, daß vom Orient aus ein neues Weltreich gegründet werden würde; (Tacit. Histor. V. c. 13. coll. Sueton. Vespas. c. 4. cum Interprett.) dahin vielleicht, doch in größerer Entfernung, nach Sibyllinischen Prophezeiungen und Etruskischen Rechnungen der damals geglaubte Ablauf der Weltalter und der Beginn einer neuen Zeitperiode; (Virgil. Eclog. IV. 4. und die Ausleger:) dahin auch die Erzählung vom Phlegon Trallianus bei Origenes und Eusebius.

von seiner Lehre sagen durfte: „Himmel und Erde werden vergehen, doch keines meiner Worte“; derjenige, der Kranke heilend und den Elementen gebietend, durch das größere Wunder noch für sich Zeugniß gab, den innern Menschen zu erneuern, und auch äußerlich eine neue Welt gegründet zu haben?

§. 116.

Und hierdurch tritt das historische Princip des Christenthums in seiner Wichtigkeit und Bedeutung hervor: nämlich sich nicht damit begnügend, theoretisch überhaupt zu lehren einen lebendigen, sich offenbarenden Gott, — was auch den Weisen der alten Zeit nicht verborgen blieb, welchen Gedanken jedoch besonders die Spekulation zu ergreifen und nach allen Richtungen durchzuführen hat: — besteht das Christenthum vielmehr darin, jene Offenbarung in unmittelbarer Erscheinung, als in einer wirklichen Person sich bewährend und vollendend darzustellen. Kurz die Einsicht, daß der sich offenbarende und erlösende Gott wirklich erschienen sey im Fleisch, auf diese bestimmte Art und in dieser historischen Form, — die Anerkennung eines Faktums demnach ist Grundlehre des Christenthums und Fundament ihres Glaubens: und die Apostel thaten völlig konsequent daran, überall zu predigen den gekreuzigten und auferstandenen Christus, wenn Er in der That es war, deß Alle warteten. Und auch jezt noch ist dieser historische Glaube nicht unwesentlich oder überflüssig geworden, oder kann ergänzt und ersezt werden durch tiefere Spekulation, durch größere „Reinheit“ der

Lehre u. dgl.; da vielmehr jener es ist, der die Spekulation selbst in gewissem Sinne ergänzt, indem zum Ganzen der Lehre nothwendig auch die Anerkennung jenes Faktums gehört. Die Spekulation nämlich kann von Rechtswegen nur die allgemeine Nothwendigkeit irgend einer Erscheinung aufweisen; wie wir es auch an unserm Theile versucht haben, durch alles Bisherige jene Deduktion für den gegenwärtigen Fall zu führen; doch die unmittelbare Wirklichkeit eines Faktums erklärt sich für völlig unbegreiflich von ihrem Standpunkte: und so bedarf sie überhaupt der Historie — der Erkenntniß der Gegebenen — zu ihrer Ergänzung, die ihres Theils der höhern Nothwendigkeit gegenüber die bestimmten Gestaltungen des Wirklichen erfaßt. — Aber noch mehr: jener erschienene Erlöser ist es auch für uns; denn auch uns hat er den erlösenden Gott durch die That — durch seine Wirklichkeit — bewährt: die Erlösung ist für uns Alle kein bloßer Gedanke, kein Theorem mehr, sondern ist als Faktum, in wirklicher, von Allen anzuerkennender Erscheinung hervorgetreten.

§. 117.

Noch bleibt uns übrig, nach jenen Prämissen das Verhältniß Christi zu Gott und das zu dem Menschen als Grundlage für die eigentliche Theologie zu entwickeln. — Es ist Fundamentalsatz des christlichen Glaubens: daß Gott in Christo irrdische Person geworden sey; mag dies dem gewöhnlichen Verstande auch der härteste Widerspruch dünken. Indem die christliche Theologie daher in demselben gar

eigentlich den Mittelpunkt ihrer ganzen Lehre finden muß, da zugleich in ihm das spekulative und historische Element des Christenthums sich durchdringen; so haben auch wir, der Aufgabe gegenwärtiger Abhandlung gemäß, denselben durch alles Bisherige zu begründen gesucht, inwiefern nämlich überhaupt dieser Beweis rein spekulativ geführt werden kann. (§. 116.) — Es gilt nämlich dabei zuzugeben, daß Gott überhaupt sein Wesen offenbare im Endlichen, und näher im menschlichen Bewußtseyn; ja daß diese Offenbarung eben das Princip alles Endlichen und in lezterer Beziehung gerade das der Menschengeschichte sey. — Daraus folgt, daß die Offenbarung überhaupt sich zeitlicher Entwicklung unterwerfe, also auch zeitlicher Vollendung und Reife: irgend einmal muß sie, das an sich Ewige und Ungetheilte, auch in der Zeit vollendet erscheinen. (Bis so weit geht der spekulative Beweis; von hier aus kann er nur historisch vollendet werden, indem nun durch eine Prüfung der Zeugnisse von Christo und durch Darstellung der historischen Erscheinung desselben dargethan werden muß, daß in seiner Person eben jene zeitliche Vollendung oder höchste Reife erreicht, daß in ihm Gott Mensch geworden sey.) Und so wird auch die äußere Erscheinung des sich offenbarenden Gottes, freilich nicht dem Zufälligen der Aeußerlichkeit nach, wohl aber in ihrem Inhalt und Wesen, als ursprunglos zu bezeichnen seyn und als Eins mit Gott; d. h. als durchaus jenseit aller Zeit und aller irrdischen Dinge (im „Anfange“) in Gott gegründet. Und so mußte Christus, wenn er wirklich dies war

und sein Verhältniß begriff, sich selbst jenes dem Verstande jezt, wie damals den Juden so anstößige Zeugniß geben: Ehe denn Abraham war, bin ich. *) — Und auch jezt noch scheint dies der wahre Stein des Anstoßes, das noch immer Unbegriffene zu seyn, während die gewöhnlichen Theologen freilich mit bloßem Ignoriren über jenes entscheidende Wort hinwegzukommen suchen.

Wie nun daran die Vorstellung von Christo, als dem Sohne Gottes genau sich anschließe, ja wie sie eigentlich Eins sey mit jenem Begriffe; dies haben wir schon im vorigen (§. 67) ausführlich darzustellen versucht.

§. 118.

Dem Menschen (§. 117.) ist Christus Erlöser, — Vollender des göttlichen Bundes, der durch ihn an das ganze Menschengeschlecht gerichtet wird: darum Mittler desselben mit Gott, sein wahrer und einziger Hohepriester, (nach jüdisch-alterthümlicher Ansicht des Priesterstandes, vgl. §. 103. 104.) vernichtend jeden andern Gottesdienst, und jede andere Mittlerschaft aufhebend. („Es ist kein anderer Name den Menschen gegeben" ꝛc. ꝛc. und viel ähnliche Aussprüche). Aber er ist auch der, von dem die Umwandlung und Entsündigung im Menschengeschlechte

*) Johann. 8. 58. vgl. über die Bedeutung des πρὶν γενέσθαι an dieser Stelle das zu §. 35 Bemerkte. Eben dadurch wird auch die Kraft des ἐγώ εἰμι in den Worten Christi deutlich, das die gewöhnlichen Ausleger freilich nicht gefaßt haben, wenn sie (cf. Wetsten. ad h. l.) εἰμι für ἦν erklären wollen.

ausgehen, der es seinem ewigen Ziele zuleiten soll: und so ist sein das „Reich" auf Erden, das so lange dauern wird, bis „Er alle seine Feinde unter seine Füße gethan," — bis Gott, und seine Offenbarung — nun nicht mehr bloß Erlösung, sondern Beseeligung geworden — „Alles in Allem ist."

§. 119.

Christus ist Gottes Sohn, Offenbarung Gottes auf Erden; ein schlechthin höheres Daseyn bricht in ihm zur Wirklichkeit hindurch: in menschlicher Gestalt verbirgt er göttliches Wesen. — Mit diesem Begriffe des Erlösers, der sich aus der Konsequenz des Vorigen ergab, hängt nun innerlich zusammen, was die heiligen Urkunden von seiner Wunderkraft berichten. Deßhalb hier über Wunder und dem Glauben daran noch einige Worte.

Wunder ist Durchbrechen und Aufheben des Zeitverlaufes nach Ursache und Wirkung: Beginnen und schöpferisches Setzen eines schlechthin Neuen und Jenseitigen in die Reihe des Gewohnten und Vorausgegebenen: überhaupt ein Faktum, unerklärbar aus dem Verlaufe gewöhnlicher Kausalität. — Aber da wir behaupten mußten, die göttliche Offenbarung gebe sich überhaupt zeitlicher Entwicklung hin, so kann dies nur heißen, das Princip des Schöpferischen in allem Daseyn trete in stufenweiser Entwicklung hervor, überall den Kreis des Vorausgegebenen durchbrechend und erweiternd. Davon haben wir aber nichts Anderes ausgesprochen, als was sich so eben im Begriffe des Wunders gefunden hatte: die göttliche Offen-

barung im Zeitlichen ist das Ur- und Grundwunder, denn es ist das eigentliche Princip derselben. Kein wahrhaft Höheres kann erscheinen im Irrdischen, ohne daß ein solches Wunder wirklich vollzogen, ein schlechthin Neues und aus keinem Vorausgegebenen Abzuleitendes eingepflanzt wäre in die Wirklichkeit: und wir müssen zugeben, daß eine geistige Offenbarung, eine neue, Alles umgestaltende Lehre nicht weniger unter den Begriff des Wunders falle, als, was man gewöhnlich so nennt, eine aus der Analogie des Bisherigen unerklärliche Erscheinung in der Natur.

§. 120.

Zudem haben wir früher schon hingedeutet auf das jenem Begriffe des Wunders Analoge in der Entwicklung der Naturstufen. (Vgl. §. 72. ff. u. §. 93.) Als das tief verborgene organische Leben aus der Masse hervorbrach, in immer höhern und eigenthümlichern Formen sich entfaltend, als die Thierwelt aus ihren Anfängen sich sonderte; ist es nicht immer zu denken, als das unmittelbare Hervortreten eines Höheren in das Niedere, als ein Durchbrechen der Schranken des Gegebenen, um — wunderähnlich — ein durchaus Neues und Jenseitiges in die Reihe des Wirklichen einzufügen? Ja am Menschen selbst in seiner ursprünglichen Erscheinung, von der Lebenssicherheit an, mit der er alle seine Verhältnisse ergriff, bis zur Sprache, in die er unwillkührlich ausbrach, war etwas Ueberkommenes, Erlerntes, irgendwie nur Erklärliches aus dem Vorausgegebenen an ihm, ist Alles dies anders zu bezeichnen als gar eigentlich — durch ein Wunder ihm verliehen?

Aber noch mehr: Wir können nämlich behaupten, daß jede Eingebung des Talents, jeder Gedanke, der, unerklärlich aus dem Denkzusammenhange, plötzlich und überwältigend uns ergreift, ja oft von unserm ganzen Wesen Besitz nimmt, Analogie habe mit dem, was wir oben geistiges Wunder, innere Offenbarung (§. 119.) nannten, und selbst nur als eine niedere, unvollkommene Form derselben, anzusehen sey. — Das Ich wird bestimmt von einer eigentlich ihm unbekannten geistigen Macht, die wie aus einem verborgenen Centrum her auf dasselbe herabwirkt; das Ich selbst ist gar nicht eingerückt jenem Centrum, oder hat es freibestimmend in sein Bewußtseyn aufgenommen, sondern es selbst steht vielmehr in der Peripherie desselben, ihm hingegeben, und Gabe von demselben empfangend. Und in wie umfassender Bedeutung wir sagen müssen, daß jedes tiefere Schauen, ja jeder schöpferische Gedanke nicht Artefakt, oder etwas vom Ich willkührlich Erdachtes sey, sondern gar eigentlich Werk einer „Eingebung" in jenem Sinne, und wie arm und dürftig unser geistiges Leben seyn würde ohne jene geheimen Zeugungen höherer Art, dies kann hier nur angedeutet werden.

§. 121.

So ist das „Wunder" (nach dem angegebenen Begriffe) überhaupt nichts Isolirtes, Unbegreifliches, Widersprechendes den Formen der Natur und des Geistes, sondern es ist von durchaus universeller Bedeutung, die Bedingung jeder wahrhaften und wirklich vollzogener Offenbarung: überall wo ein sonst verborgenes (gebundenes) höheres Gesetz hindurchbricht

und sich wirksam macht, müssen wir ein solches anerkennen. — Aber nur wenn ein (vielleicht bloß einem Zeitalter) Fremdes und Auffallendes sich ereignet, entsteht Aufruhr und Wunderscheu: alle beschränkten Aufklärer kommen in Bewegung, und suchen zu läugnen, oder hinwegzuerläutern, eifrig bemüht, nicht den Thatbestand zu untersuchen, sondern nur das ruhestörende Element fortzuschaffen und in Vergessenheit zu bringen. Und so werden Thatsachen in Dunkel verwiesen, die so begründet sind, wie nur irgend ein anderes historisches Faktum: doch welcher „vernünftige" Mann möchte ihrer erwähnen, ja nur merken lassen, daß er auf ernsthafte Weise derselben achten könne! (daß diese Scheu und wahrhafte Gespensterfurcht vor jeder höhern bedeutsamen Erscheinung, besonders im Physischen, wo eine solche palpabel und schreckhaft-sichtbar wird, sich bis zu Haß und Verfolgung, ja zu den wahnsinnigsten Behauptungen steigern könne, hat besonders unser Zeitalter, in dem jede Plattheit zu rechter Kraft und Blüte gekommen, auf das Grellste bewährt: wir erinnern zum Belege nur an die Aufnahme, die der Magnetismus mit seinen höhern Lebenserscheinungen unter uns gefunden. Ja wir haben endlich Aeußerungen deß Inhalts mit Ernst gegen solche Thatsachen vorbringen hören: daß, wenn „dergleichen" wahr seyn könnte, dann das eigene Wissen, das man sich doch einmal erworben, ja irrig seyn würde!)

§. 122.

Aber um das Allgemeine auf die gegenwärtige Frage bestimmter anzuwenden: — Wie verhält sich Christus,

oder ohne Rücksicht auf das Faktum und die Person — wie verhält sich überhaupt derjenige, in dem die erlösende Offenbarung unter den Menschen sich verwirklicht, nothwendig zu der ganzen Umgebung, in welcher er erscheint? — Er ist die Erscheinung eines höheren Lebens in irrdischer Gestalt; er ist mitten in der Welt der Sünde und des Falles der allein Unsündliche und Ungefallene, der, Gott mit allen Kräften hingegeben, ihn in ganzer Macht und Fülle in sich darstellt: und so sind Wille wie Erkenntniß in ihm durchaus göttlicher Art. Wie daher seine Erkenntniß eine höhere ist, schlechthin unergreifbar für den irrdischen Verstand, und nicht aus ihm zu erklären; so ist auch sein Wille Eins mit Gott und schlechthin keinen andern Antrieb kennend, als diesen göttlichen Willen in ihm. Und so vermag derselbe, unzerstreut von irrdischen Regungen und Motiven, mit der ganzen zusammengehaltenen Kraft des Göttlichen, auch Solches zu thun, das durchaus das gewöhnliche Maaß irrdischer Bewirkungen überschreitet, — nicht eigentlich nach persönlicher Willkühr und Belieben im Einzelnen, sondern als unmittelbare Folge seines höhern Seyns. — Aber was auch im Irrdischen schon ein Wille, der unverrückt und mit ganzer Kraft nur Eines will, über eigene und fremde Persönlichkeit — wie wunderthätig — vermöge, ist aus tausend Beispielen zu ersehen; indem auch menschlicher Weise eigentlich nichts Gewalt verleiht und zum Herrn macht jeglicher Umgebung, als fester Wille; der sich nicht theilen läßt und ableiten von seinem Ziel. — Aber eben so ist es allgemeine Behauptung der Frommen und Gläubigen, daß, bei völliger Hingebung des eigenen

Willens an Gott, eine höhere, wunderähnliche Kraft ihnen verliehen werde in den Augenblicken höchster Entscheidung: im überschwänglichen Muthe des Glaubens, Gott werde durch sie helfen, vollziehen sie wie unwillkührlich diese Hülfe: ergriffen und erfüllt von der göttlichen Kraft werden sie Wunderthäter, ohne es Selbst eigentlich zu seyn, oder sich Selbst es zueignen zu können. Es bleibt ein ihnen Fremdes, sie Ueberschattendes mit höherer Gewalt, das eben so unmittelbar sich ihnen wieder entzieht und sie zurückläßt in den Schranken des gewöhnlichen Daseyns. (Man vgl. die von Schubert: Symbolik des Traumes, 2te Aufl. S. 271—73 zusammengestellten Beispiele, von denen die meisten den angegebenen Charakter tragen.) Anders jedoch bei Christo, der nicht nur in vorübergehenden (gesteigerten) Momenten dieser höheren Kraft genoß; sondern, eben weil er Derjenige ist, den wir als Gottes Sohn, als göttlich im Irrdischen erkennen müssen, finden wir ihn in ruhendem Besitze derselben; er war sie selbst in Person und Willen. — Das höhere Daseyn, das er verkündete und auch uns verhieß, das in einzelnen Momenten unser irrdisches Daseyn berührt, Ihm war es gegenwärtig, ja es war einziges Princip und Element seines Lebens; und so müssen wir sagen, Christus wäre nicht der rechte Erlöser, der Verheißene, wenn nicht auch übernatürliche Bewirkungen (Wunder) von ihm ausgegangen wären. — Dies ist aber der Standpunkt, von dem auch Christus selbst seine Wunder betrachtet wissen will: nirgend stellt er sie dar als etwas ihn allein Auszeichnendes, oder als den einzigen und wahren Erweis seines göttlichen Cha-

rakters; sondern er lehrt ausdrücklich, daß **Jeder** sie vollführen könne, dem nur wahrer **Glauben** verliehen sey, d. h. vollendete Hingebung an Gott, und inneres Einswerden mit Ihm. — So hätte auch, was die **Heilungen** Christi betrifft, die **mitwirkende** Kraft des Glaubens dabei von Seiten des zu Heilenden, die überall verlangt wird, über jene ganze Untersuchung das rechte Licht verbreiten können: Glauben ist Hingebung, Insichwirkenlassen einer höhern Macht, Suspendiren der Eigenheit, um für und in einem Andern zu seyn. Und so sind der gläubig Heilende und gläubig Geheilte immer **Eins** in einem höhern Dritten, durch Hingebung unterworfen (geöffnet) einer jenseitigen, in sie wirkenden Kraft. (So wurde selbst Christus, der Held göttlicher Zuversicht, durch widerstrebende Ungläubigkeit gehemmt in seiner heilenden Wirkung: siehe den merkwürdigen Bericht in Marc. 6. v. 3 — 6, wo es von Christi Landsleuten heißt: „Und sie ärgerten sich an ihm." — „Und er konnte allda keine einzige That thun, außer wenig Siechen legete er die Hände auf, und heilete sie: **aber er verwunderte sich ihres Unglaubens.**" Ebenso vergl. Math. 13, 58.)

So möchten wir, da die unmittelbare Aufgabe unserer Schrift gelöst scheint, spekulativ vorzubereiten auf die Lehre und den Geist des Christenthums, den Leser nach gehöriger Erwägung des hier Abgehandelten an seine Urkunden selbst verweisen, um in diesen nun in einfacher Klarheit und göttlicher Kraft die Erkennt-

niß wiederzufinden, deren verblaßten Abglanz wir selbst nur mühsam und unvollkommen hier aufzufassen vermochten. Möge die unbeholfene Darstellung nur dies erlangen, daß mancher Leser den Gedanken wenigstens für möglich halte, daß, was unser Glaube lehre, auch im Erkennen auf das Tiefste zusammenhange, daß in jenem auch für die Spekulation der alleinige Aufschluß, das lösende Wort aller Räthsel in einfacher Unmittelbarkeit niedergelegt sey. — „Aber ist nicht im Allgemeinen die Heiligkeit jener Bücher anerkannt; verehren wir sie nicht als treffliche Leiter des Lebens, als segensreiche Lehre für den moralischen Menschen? Wozu uns also eine solche Vorbereitung, die doch selbst nichts Höheres lehren zu können behauptet, als was dort schon ausgesprochen sey, höchstens nur in einer andern Form vorgetragen?" — Nicht für den einfach Glaubenden ist sie bestimmt, der, unbekümmert um die höhere Einheit der Erkenntniß, aus dem Einzelnen jener Lehren Seegen und Erbauung schöpft, nicht für den Erleuchteten, der schon tiefer und umfassender erkennt, was wir hier nur anzudeuten wagten: wohl aber zum Zeugniß für die Profanität des gewöhnlichen Erkennens, — auch desjenigen, worin man in der Regel die Philosophie bestehen läßt, — das selbst das Höchste und Heiligste in seinen niedern Umkreis herabziehend, es modeln und verbessern will, *) während jenes zur Selbsterkenntniß gekommen, vor der eigenen Schwäche und Dürftigkeit erschrecken sollte. Könnte diese Schrift nur einen kleinen Beitrag geben zur Versöh-

*) „So spräch ich, wenn ich Christus wäre!"

nung jenes Erkennens mit dem Glauben, ja zur völligen Erlösung desselben durch den Geist der Offenbarung selbst; so würde sie reichlich ihre Bestimmung erfüllt zu haben meinen.

Aber wie eng ist überhaupt die Gränze alles menschlichen Besinnens! Wird selbst ein besseres Erkennen uns zu heilen vermögen von den Uebeln, an welchen wir darniederligen, von dem innern Widerspruche, der uns verzehrt? Auch das Gemüth ist innerlich verdunkelt, auch der Wille ist kraftlos; und so bleibt das Höchste und Wahrhaftige, selbst erkannt, noch immer ohne seegnende Bedeutung, ohne erneuende Wirkung für uns. So wie wir sahen, daß in der Urzeit die Gewalt der Masse immer wiederkehrte, um die lebendige Schöpfung in sich zu versenken; so wie nur mit Schmerz und Widerstreben jede Geburt eines Höhern geschehen kann; wie wir überall eine heimliche Verlockung sehen, die das Gute in seiner Entwicklung irrezuleiten, in seinem Fortgange zu trügen sucht, — Behauptungen, die nicht schwärmerischen Ursprungs jede tägliche Erfahrung bestätigen kann, wie sehr man auch Selbstbekenntnissen dieser Art auszuweichen suche: — so ergeht es auch dem höheru Erkennen, wenn es Leben und Wort gewinnen will im ganzen Menschen. Was hilft es, daß auch in einzelnen begeisterten Momenten uns die Einsicht aufsteige von der beseeligenden Kraft göttlichen Lebens, von dem Nichtigen und Freudelosen alles Zeitlichen, daß wir erkennen, wie nur im Frieden aus Gott die innere Ruhe uns aufgehen könne: doch ist die Gewalt irrdischer Gegenwart so ungeheuer, die zerstreuende Lockung

eine so mannigfache, die Entfremdung von der Wahrheit hat alle Elemente unseres Daseyns in Sitte und Leben so tief durchdrungen: daß nur selten die höhere Erkenntniß Kraft gewinnen kann, daß sie, kaum laut geworden, immer wieder verhallt im betäubenden Geräusche der Umgebung.

Aber selbst da, wo sie sich einmal Platz gemacht hat im Chaos verwirrender Meinungen, wo sie Wort und Ausdruck zu gewinnen strebt, wie mangelhaft wird sie, wie eitel und menschlich in ihrer Darstellung! Wer kann Irrthum, eigenwilliges Meinen, ja Eitelkeit und selbstbespiegelnde Regungen davon abhalten? Und tritt nicht oft das eigene Wort, das innige Ueberzeugung uns eingegeben, nachher wie fremd vor uns hin; und nur scheu und zaghaft wagen wir es, uns zu demselben zu bekennen? Trübt nicht jene Ueberzeugung selber der überall andringende Widerspruch, so daß wir unsicher werden könnten in unserm eigenen geheimsten Innern?

So kann auch im Einzelnen das Gefühl des Schriftstellers nur dies seyn, wie lebendig ihn auch die Wahrheit seines Strebens ergriffen habe, doch sein eigenes Werk mit dem tiefsten Gefühl von dessen Mangelhaftigkeit vor sich zu verläugnen und zu vernichten, und recht bald verdrängt zu wünschen durch bessere Zeugnisse der Wahrheit! Und mit diesem Bekenntnisse und Gefühle schließt der Verfasser seine Schrift.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

We